Giorgio Agamben

Stasis

La guerra civil como paradigma político

filosofía e historia



Adriana Hidalgo editora

Giorgio Agamben

Stasis

La guerra civil como paradigma político

Homo sacer, II, 2

Incluye

Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo

Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía

Revisión de Flavia Costa



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio
Stasis: la guerra civil como paradigma político / Giorgio Agamben. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017
124 p. ; 20 x 13 cm. - (filosofía e historia)

Traducción de: Rodrigo Molina-Zavalía.
ISBN 978-987-3793-99-8

1. Filosofía Contemporánea. I. Molina-Zavalía, Rodrigo, trad. II. Título.
CDD 190

filosofía e historia

Título original: *Stasis. La Guerra civile come paradigma politico. Nota sulla guerra, il gioco e il nemico*

Traducción: Rodrigo Molina-Zavalía
Traducción de los textos en latín y transliteración de los términos del griego: Antonio Tursi

Editor: Fabián Lebenglik
Diseño: Gabriela Di Giuseppe
Producción: Mariana Lerner

1ª edición en Argentina

www.adrianahidalgo.com

ISBN Argentina: 978-987-3793-99-8

Este libro fue negociado a través de Ute Körner Literary Agent, Barcelona – www.uklitag.com y Agnese Incisa Agenzia Letteraria, Torino.

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche



Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italia
seps@seps.it - www.seps.it

Impreso en Argentina
Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723



Esta edición se terminó de imprimir en Altuna Impresores S.R.L., Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en el mes de febrero de 2017.

Stasis

Advertencia

Los dos textos aquí publicados reproducen, con modificaciones y agregados, dos seminarios sobre la guerra civil dictados en la Universidad de Princeton en octubre de 2001. Los lectores decidirán en qué medida las tesis ahora propuestas –que identifican en la guerra civil el umbral de politización fundamental de Occidente, y en la *adḗmia*, es decir, en la ausencia de un pueblo, el elemento constitutivo del Estado moderno– conservan vigencia o si el ingreso en la dimensión de la guerra civil mundial ha alterado de modo esencial su significado.

Nota del traductor

Siempre que ha sido posible se han tenido a la vista las versiones originales en francés y en inglés de las obras citadas por el autor. En el caso de otros idiomas, se han consultado las traducciones existentes en castellano. Sólo se han modificado las citas de estas últimas cuando, para no traicionar ni desvirtuar el hilo argumentativo o la terminología de Agamben, ha sido estrictamente necesario.

I
Stasis

1. Hay en la actualidad un consenso generalizado acerca de la total ausencia de una doctrina de la guerra civil, sin que esta laguna parezca preocupar demasiado a juristas y politólogos. Roman Schnur, que ya en los años ochenta formulaba este diagnóstico, añadía, sin embargo, que la desatención hacia la guerra civil iba de la mano con el avance de la guerra civil mundial (Schnur, pp. 121 y 156). Han transcurrido treinta años y la observación no ha perdido nada de su actualidad: mientras hoy parece estar ausente la posibilidad misma de distinguir la guerra entre los Estados de la guerra intestina, los especialistas en el tema continúan evitando con cuidado toda mención a una teoría de la guerra civil. Es cierto que en los últimos años, ante el recrudecimiento de guerras que no podían ser definidas como internacionales, se han multiplicado, sobre todo en Estados Unidos, las publicaciones concernientes a las así llamadas *internal wars*; pero, incluso en estos casos, el análisis no se orientaba a la interpretación del fenómeno, sino, según una praxis cada vez más extendida, a las condiciones que volvían posible una intervención internacional. El paradigma del consenso, que actualmente domina tanto

la praxis como la teoría política, no parece compatible con la investigación seria de un fenómeno que es al menos tan antiguo como la democracia occidental.

ℵ *Existe hoy tanto una "polemología", una teoría de la guerra, como una "irenología", una teoría de la paz, pero no así una "stasiología", una teoría de la guerra civil. Ya hemos mencionado cómo, según Schnur, esta laguna puede relacionarse con el avance de la guerra civil mundial. El concepto de "guerra civil mundial" fue introducido en nuestros tiempos por Hannah Arendt en su libro* On Revolution *en 1963 (allí la Segunda Guerra Mundial se define como "una especie de guerra civil desencadenada en toda la superficie de la Tierra" – Arendt, p. 10) y por Carl Schmitt en su* Theorie des Partisanen, *esto es, en un libro dedicado a la figura que marca el final de la concepción de la guerra del* Jus publicum Europaeum, *basada en la posibilidad de diferenciar con claridad entre la guerra y la paz, entre los militares y los civiles, entre los enemigos y los criminales. Cualquiera que sea la fecha a la que se quiera hacer remontar este final, es cierto que hoy el estado de guerra en sentido tradicional virtualmente ha desaparecido. Incluso la Guerra del Golfo –es decir, el último conflicto que todavía parecía presentarse como una guerra entre Estados– se combatió sin que los Estados beligerantes declarasen el estado de guerra (que para algunos de ellos, como es el caso de Italia, se habría opuesto a su Constitución vigente). La generalización de un modelo de guerra que no podía ser definido como conflicto internacional y al cual, sin embargo, le faltaban las tradicionales características de*

la guerra civil, ha inducido a algunos estudiosos a hablar de uncivil wars, *que no parecen dirigidas, como las guerras civiles, al control y a la transformación del sistema político, sino a maximizar el desorden (Snow,* passim*). La atención que en los años noventa los estudiosos dedicaron a estas guerras evidentemente no podía conducir a una teoría de la guerra civil, sino sólo a una doctrina del* management, *o sea de la gestión, de la manipulación y de la internacionalización de los conflictos internos.*

2. Una posible razón del desinterés por la guerra civil radica en la creciente popularidad (por lo menos hasta finales de los años setenta) del concepto de revolución, que a menudo sustituye al de guerra civil, aunque sin nunca coincidir con él. Fue Hannah Arendt, en su mencionado libro de 1963, quien formuló sin reservas la tesis de la heterogeneidad entre ambos fenómenos. "Las revoluciones –escribe– son los únicos acontecimientos políticos que nos enfrentan directa e inevitablemente con el problema de un nuevo comienzo. [...] Las revoluciones modernas tienen bien poco en común con la *mutatio rerum* [revolución] de la historia romana o con la *stásis*, la discordia civil que perturbó a la *pólis* griega. No podemos identificarlas con las *metabolaí* [transformaciones] de Platón, la casi natural transformación de una forma de gobierno en otra, ni con la *politeíon anakýklosis* [revolución política] de Polibio, el predeterminado recurso cíclico al cual son sujetos los asuntos humanos, debido a que estos siempre son llevados a los

extremos. La Antigüedad clásica estaba muy familiarizada con el cambio político y la violencia que lo acompañaba, pero nunca ninguno de estos le trajo aparejado algo completamente nuevo" (Arendt, p. 15).

Si bien es probable que la diferencia entre los dos conceptos sea en realidad puramente nominal, es cierto que concentrar la atención en el concepto de revolución, que, por alguna razón, parecía –aún a una estudiosa desprejuiciada como Arendt– más respetable que el de *stásis*, contribuyó a la marginalización de los estudios acerca de la guerra civil.

3. Una teoría de la guerra civil no se encuentra entre los objetivos posibles de este texto. Me limitaré, más bien, a examinar cómo esta se presenta en el pensamiento político occidental en dos momentos de su historia: en los testimonios de los filósofos y de los historiadores de la Grecia clásica y en el pensamiento de Hobbes. Los dos ejemplos no han sido elegidos al azar; querría sugerir que representan, por decirlo así, las dos caras de un mismo paradigma político, que se manifiesta, por una parte, en la afirmación de la necesidad de la guerra civil y, por la otra, en la necesidad de su exclusión. Que el paradigma sea, en realidad, único, significa que las dos necesidades opuestas mantienen entre ellas una secreta solidaridad, que se tratará de comprender.

Un análisis del problema de la guerra civil –o *stásis*– en la Grecia clásica no puede no comenzar con los estudios

de Nicole Loraux, quien le dedicó a la *stásis* una serie de artículos y ensayos, recopilados en 1997 en el volumen *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, al cual acostumbraba referirse como "mon livre par excellence". En la vida de los estudiosos, como en la de los artistas, también hay misterios. Es así que nunca he alcanzado a entender de modo satisfactorio por qué Loraux no incluyó en ese volumen un ensayo, escrito en 1986 para una conferencia en Roma, que lleva por título "La guerre dans la famille" y que acaso sea el más importante entre los estudios que destinó al problema de la *stásis*. La circunstancia es mucho más inexplicable, desde el momento en que ella decidió publicar el ensayo, en el mismo año de aparición del libro, en un número de la revista *Clio* dedicado a las *guerres civiles*, como si hubiera sido consciente –pero habría sido una motivación en verdad singular– de que las tesis desarrolladas en el ensayo sin dudas se adecuaban mejor a esa publicación por su originalidad y radicalidad que aquellas –si bien verdaderamente agudas– propuestas en el libro. Intentaré, de cualquier modo, resumir las conclusiones del ensayo para luego tratar de identificar lo que Ludwig Feuerbach llamaba la *Entwicklungsfähigkeit*, la capacidad de desarrollo que ellas contienen.

4. Otros estudiosos franceses antes que Nicole Loraux –querría mencionar al menos dos clásicos: Gustave Glotz y Fustel de Coulanges y, después de ellos, Jean-Pierre Vernant– habían subrayado la importancia de la *stásis*

en la *pólis* griega. La novedad del enfoque de Loraux es que la autora sitúa inmediatamente el problema en su *locus* específico, esto es, en la relación entre el *oîkos* –la familia o la casa– y la *pólis*, la ciudad. "L'affaire –escribe– se jouera entre trois termes; la *stasis*, la cité, la famille" [El asunto se jugará entre tres términos; la *stásis*, la ciudad y la familia] (Loraux 2, p. 38). Esta identificación del lugar de la guerra civil implica que desde el comienzo se rediseñe la topografía tradicional de las relaciones entre la familia y la ciudad. No se trata, según el paradigma corriente, de una superación de la familia en la ciudad, de lo privado en lo público y de lo particular en lo general, sino de una relación más ambigua y compleja, que precisamente intentaremos comprender.

Loraux comienza su análisis con un pasaje del *Menexenos* platónico, en el cual la ambigüedad de la guerra civil se presenta en toda su evidencia. Cuando describe la *stásis* que divide a los ciudadanos de Atenas en el año 404, Platón ironiza: "Nuestra guerra familiar [*oikeîos pólemos*] fue conducida de tal modo que, si el destino condenara a la humanidad al conflicto, nadie desearía que la propia ciudad sufriera igualmente esta enfermedad. Desde el Pireo y desde la ciudad, ¡con qué jovialidad y con qué familiaridad se mezclaron entre ellos [*hṓs ásmenōs kaì oíke kaì oikeîōs allḗlois synemeíxan!*]!". No sólo el verbo que Platón emplea (*symmeígnymi*) significa tanto "mezclarse" como "trenzarse en el combate, combatir", sino que la misma expresión *oikeîos pólemos* es, para un oído griego, un oxímoron: *pólemos* designa de hecho la guerra externa y

se refiere, como Platón escribirá en la *República* (470c), a lo *allótrion kaì othneîon* [ajeno y extranjero], mientras que para lo *oikéion kaì syggenés* [familiar y pariente], el término apropiado es *stásis*. De acuerdo con la lectura que Loraux hace de estos pasajes, Platón parece implicar que "los atenienses habrían conducido una guerra intestina sólo por el goce de una fiesta familiar" (Loraux 1, p. 22). La familia es el origen de la división y de la *stásis* y, a la vez, el paradigma de la reconciliación (Platón escribirá que los griegos "combaten entre ellos como si estuvieran destinados a reconciliarse" – *Rep.,* 471a).

5. Por lo tanto, la ambivalencia de la *stásis* es, según Loraux, función de la ambigüedad del *oîkos* con el cual aquella es consustancial. La guerra civil es *stásis émphylos*, conflicto propio del *phýlon*, del parentesco de sangre: es ella hasta tal punto connatural a la familia, que *tà emphylía* [literalmente, "las cosas internas de la estirpe"] significa simplemente "guerras civiles". Para Loraux, el término designa "la relación sangrienta que la ciudad, en cuanto estirpe y, como tal, pensada en su condición de cerrada, mantiene consigo misma" (Loraux 2, p. 29). Al mismo tiempo, precisamente por cuanto está en el origen de la *stásis*, la familia es también la que contiene su posible remedio. Vernant señala, de esa manera, que la guerra entre las familias a menudo se compone a través de un intercambio de mujeres, es decir, gracias a un matrimonio entre las estirpes rivales: "para los griegos tanto en el

tejido de las relaciones sociales como en el del mundo, no es posible separar las fuerzas del conflicto de aquellas de la unión" (Vernant, p. 129).

La tragedia asimismo da testimonio del íntimo vínculo entre la guerra civil y la familia y de la amenaza que el *Áres emphýlios* (cfr. *Las euménides*, 862-863), el Ares que habita en el *oîkos*, hace pesar sobre la ciudad. La *Orestía* es, para Loraux, la evocación de la larga cadena de asesinatos en la casa de los Átridas y, a la vez, la conmemoración de su superación por medio de la fundación del tribunal del Areópago, que pondrá fin a la carnicería familiar. "El orden político integró a la familia en su seno. Lo que significa que aquel está siempre virtualmente amenazado por la discordia inherente al parentesco como una segunda naturaleza y, también, que ya ha superado esta amenaza" (Vernant, p. 39).

Debido a que la guerra civil es connatural a la familia (vale decir, *oikeîos pólemos*, guerra en casa) en la misma medida es –esta es la tesis que Loraux parece sugerir– connatural a la ciudad, es parte integrante de la vida política de los griegos.

6. Al final del ensayo, Loraux analiza el caso de una pequeña ciudad griega en Sicilia, Nacone, donde, en el siglo III, los ciudadanos, tras una *stásis*, decidieron organizar la reconciliación de un modo muy particular. Extrajeron al azar los nombres de los ciudadanos para dividirlos en grupos de cinco, que de esta manera se volvieron *adelphoì*

hairetoí, “hermanos por sorteo”. Se neutralizaba la familia natural, pero, al mismo tiempo, la neutralización se realizaba mediante un símbolo por excelencia parental: la fraternidad. El *oîkos*, origen de las discordias civiles, se excluye de la ciudad merced a la producción de una fraternidad postiza. La inscripción que nos han transmitido estas noticias precisa que los nuevos hermanos no debían tener entre ellos parentesco familiar alguno: la fraternidad puramente política saca del juego a la fraternidad de la sangre y, con esta, libera a la ciudad de la *stásis émphylos*; en el mismo gesto, sin embargo, la primera reconstituye un parentesco en el plano de la *pólis*, hace de la ciudad una familia de un nuevo género. Platón había empleado un paradigma “familiar” de este género, al sugerir que, en su república ideal, una vez que la familia natural fuera eliminada a través del comunismo de las mujeres y de los bienes, cada quien vería en el otro a “un hermano o una hermana, un padre o una madre, un hijo o una hija” (*Rep.*, 463c).

La función ambivalente del *oîkos* y de la *stásis* que les es connatural se confirma una vez más y Loraux puede en este punto concluir su análisis con una doble exhortación: “*Stásis*/ familia/ ciudad [...] estas nociones se articulan según líneas de fuerza en las cuales la recurrencia y la superposición prevalecen ampliamente sobre todo proceso continuo de evolución. De aquí la paradoja y la ambivalencia, con las que nos hemos encontrado en más de una oportunidad. Acaso pueda el historiador del parentesco encontrar en ella la ocasión de reexaminar el lugar común de una irresistible superación del *oîkos* por parte de la ciudad. En cuanto al

historiador de lo político, él podrá reforzar su convicción de que la reflexión griega sobre la ciudad se vuelve ambivalente, una vez que en ella se integre la *stásis*: de hecho, el conflicto interno ya debe ser pensado como proveniente efectivamente del interior del *phýlon* y no, como quería una tradición demasiado cómoda, importado desde el exterior [...] Es necesario tratar de pensar con los griegos la guerra en la familia. Es necesario suponer que la ciudad es un *phýlon*: de esto se desprende que la *stásis* es su revelador. Es necesario asumir que la ciudad es un *oîkos*: en el horizonte del *oikeîos pólemos* se perfila, entonces, una fiesta de reconciliación. Y, finalmente, admitir que entre estas dos operaciones, la tensión no puede ser resuelta" (Loraux 1, pp. 61-62).

7. Intentemos compendiar en forma de tesis los resultados de los análisis de Loraux:

1) La *stásis* cuestiona ante todo el lugar común que concibe a la política griega como una definitiva superación del *oîkos* en la *pólis*.

2) La *stásis* o guerra civil es, en su esencia, una "guerra en la familia", que proviene del *oîkos* y no del exterior. Precisamente porque es connatural a la familia, la *stásis* funge como su revelador, testimonia su irreductible presencia en la *pólis*.

3) El *oîkos* es esencialmente ambivalente: por una parte, es un factor de división y de conflictos; por la otra, el

paradigma que permite la reconciliación de aquello que ha dividido.

Lo que de inmediato resulta evidente de esta exposición sumaria es que, mientras la presencia y la función del *oîkos* y del *phýlon* en la ciudad es ampliamente examinada y de algún modo definida, justamente la función de la *stásis*, que constituía el objeto de la indagación, permanece en la sombra. Esta no es sino un "revelador" del *oîkos*, es decir, se reduce al elemento del cual proviene y de cuya presencia en la ciudad no hace más que dar testimonio; su definición es, hasta el fin, eludida. Intentaremos, por lo tanto, examinar las tesis de Loraux precisamente en esta dirección, buscando echar luz en este no-dicho.

8. En lo que se refiere al primer punto, creo que mis investigaciones recientes han demostrado más allá de toda duda que las relaciones entre el *oîkos* y la *pólis*, la *zoé* y el *bíos* que son el fundamento de la política occidental deben ser repensadas desde el comienzo. En la Grecia clásica, la *zoé*, la simple vida natural, está excluida de la *pólis* y permanece confinada a la esfera del *oîkos*. Al inicio de la *Política*, Aristóteles de ese modo distingue con cuidado al *oikónomos* [el jefe de una empresa] y al *despótes* [el jefe de la familia] –que se ocupan de la reproducción y de la conservación de la vida–, del político, y critica con dureza a quienes sostienen que la diferencia que los divide es de cantidad y no, más bien, de calidad. Y cuando, en un

pasaje que se volvería canónico en la tradición política de Occidente, define la finalidad de la *pólis* como comunidad perfecta, lo hace justamente oponiendo el simple hecho de vivir [*tò zēn*] a la vida políticamente calificada [*tò eû zḗn*].

Esta oposición entre "vivir" y "vivir bien" es, no obstante, al mismo tiempo una implicación del primero en el segundo, de la familia en la ciudad y de la *zoé* en la vida política. Uno de los propósitos de *Homo sacer I. El poder soberano y la vida desnuda* era precisamente el de analizar las razones y las consecuencias de esta exclusión –que es a la vez una inclusión– de la vida natural en la política. ¿Qué relaciones debemos suponer entre la *zoé* y el *oîkos*, por una parte, y entre la *pólis* y el *bíos*, por la otra, si los primeros deben ser incluidos en los segundos a través de una exclusión? En esta perspectiva, mis investigaciones eran perfectamente coherentes con la exhortación de Loraux a cuestionar el lugar común "de una irresistible superación del *oîkos* por parte de la ciudad". No se trata de una superación, sino de un complicado e irresuelto intento de capturar una exterioridad y de expulsar una intimidad. Pero ¿cómo entender, en este contexto, el lugar y la función de la guerra civil?

9. La segunda y tercera tesis en las cuales hemos compendiado las investigaciones de Loraux se presentan, bajo esta luz, más problemáticas. Según estas tesis, el lugar original de la *stásis* es el *oîkos*, la guerra civil es una "guerra en familia", un *oikeîos pólemos*. Al *oîkos* –y a su connatural

stásis– le es inherente una esencial ambivalencia, por la cual aquella es, a la vez, lo que causa la destrucción de la ciudad y el paradigma de su recomposición en unidad. ¿Cómo explicar esta ambivalencia? Si el *oîkos*, en cuanto contiene en sí la discordia y la *stásis*, es un elemento de disgregación política, ¿cómo puede presentarse como el modelo de la reconciliación? ¿Y por qué la familia implica irreductiblemente en su interior el conflicto? ¿Por qué la guerra civil sería un secreto de familia y de sangre, y no un arcano político? Quizá la situación y génesis de la *stásis* dentro del *oîkos*, que las hipótesis de Loraux parecen dar por descontada, deben ser verificadas y corregidas.

Stásis (de *ístemi*) designa, según el étimo, el acto de levantarse, de estar firmemente en pie [*stasimós* es el punto de la tragedia en el cual el coro se detiene, permanece en pie, y habla; *stás* es aquel que pronuncia de pie el juramento]. ¿Dónde "está" la *stásis*, cuál es su lugar propio? Para responder a estas preguntas, será preciso volver a recorrer algunos de los textos que Loraux analiza para demostrar su tesis de la situación familiar de la guerra civil, y verificar si el recorrido no permite, por el contrario, una lectura distinta de esos textos.

En primer lugar, una cita de las *Leyes* de Platón (IX, 869 c-d): "El hermano [*adelphós*, el hermano de sangre] que, en una guerra civil, mata a su hermano en combate [...] será considerado puro [*catharós*], como si hubiera matado a un enemigo [*polémios*]; lo mismo sucederá con el ciudadano que, en las mismas condiciones, mata a otro ciudadano, y con el extranjero que mata a un extranjero".

Al comentar este pasaje, Loraux percibe en él una vez más un testimonio de la íntima relación entre *stásis* y familia: "en el desencadenamiento del odio civil, es el pariente más cercano a quien se mata [...] familia real en la ciudad, familia como metáfora de la ciudad" (Loraux 1, p. 44). Mas lo que resulta del texto de la ley propuesta por el ateniense en el diálogo platónico no es tanto la conexión entre *stásis* y *oîkos*, cuanto el hecho de que la guerra civil asimila y hace indistinguibles al hermano y al enemigo, el adentro y el afuera, la casa y la ciudad. En la *stásis*, el asesinato de aquello que es más íntimo no se diferencia del asesinato de lo que es más ajeno. Aunque esto significa que la *stásis* no tiene su lugar dentro de la casa, sino que constituye ante todo un umbral de indiferencia entre el *oîkos* y la *pólis*, entre el parentesco de sangre y la ciudadanía.

Este nuevo desplazamiento de la *stásis* hacia el límite entre la casa y la ciudad es confirmado por otro pasaje –en este caso de Tucídides– que Loraux cita en una nota. A propósito de la sangrienta guerra civil que tuvo lugar en Córcira en el año 425, Tucídides escribe que la *stásis* alcanza tal ferocidad, que "el vínculo de parentesco [*tò syggenés*] se volvió más ajeno que el de la facción política [*toû etairikoû*]". Loraux observa que, para expresar la misma idea, la formulación inversa habría sido más natural: "el vínculo de la facción política se volvió más íntimo que el vínculo familiar" (Loraux 1, p. 35). En realidad, una vez más lo decisivo es que la *stásis* confunde, en un desplazamiento doble, lo que pertenece al *oîkos* y lo que es propio de la *pólis*, lo íntimo y lo ajeno: el vínculo político

se transfiere al seno de la casa en la misma medida en que el vínculo familiar se distancia en facciones.

Y es tal vez en este mismo sentido que puede interpretarse el singular dispositivo ideado por los ciudadanos de Nacone: también aquí el efecto de la *stásis* es volver indiscernibles el *oîkos* y la *pólis*, el parentesco, que se disuelve en la ciudadanía, y el vínculo político que, en los "hermanos por sorteo", toma la forma incongruente de un parentesco.

10. Podemos ahora intentar responder a la pregunta acerca de dónde "está" la *stásis*, y de cuál es el lugar propio de la guerra civil. La *stásis* –es esta nuestra hipótesis– no tiene lugar ni en el *oîkos* ni en la *pólis*, ni en la familia ni en la ciudad: constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y el político de la ciudad. Al transgredir este umbral, el *oîkos* se politiza y, a la inversa, la *pólis* se "economiza", es decir, se reduce a *oîkos*. *Esto significa que, en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización o de despolitización, a través del cual la casa se excede en ciudad, y la ciudad se despolitiza en familia.*

En la tradición del derecho griego, existe un documento singular, que parece confirmar más allá de toda duda la situación de la guerra civil como umbral de politización/despolitización que acabamos de proponer. Si bien es mencionado no sólo por Plutarco, Aulo Gellio y Cicerón, sino también con particular precisión por Aristóteles (*Ath. Const.*, VIII, 5), la valoración de la *stásis* que este documento

implica les ha resultado tan desconcertante a los historiadores modernos de la política que a menudo ha sido dejado de lado (incluso por Loraux, que pese a citarlo en el libro, no lo menciona en el artículo). Se trata de la ley de Solón, que castigaba con la *atimía* (es decir, con la pérdida de los derechos civiles) al ciudadano que en una guerra civil no hubiera combatido por una de las dos partes (como dice Aristóteles con crudeza: "aquel que, cuando la ciudad se encuentra en una guerra civil [*stasiazousès tès póleos*], no toma las armas [*thétai tà hópla*, literalmente: "pone el escudo"] por alguna de las dos partes, que sea castigado con la infamia [*átimos eínai*] y sea excluido de la política [*tès póleos mè metéchein*]". (Cicerón, *Epist. Ad. Att.*, X, 1, 2, al traducir *capite sanxit*, evoca oportunamente la *capitis diminutio* [pérdida de derechos], que corresponde a la *atimia* griega.)

No tomar parte en la guerra civil equivale a ser expulsado de la *pólis* y confinado al *oîkos*, a salir de la ciudad para ser reducido a la condición impolítica de lo privado. Esto no significa, como es obvio, que los griegos consideraran la guerra civil como un bien: pero la *stásis* funciona como un reactivo que revela el elemento político en el caso extremo, como un umbral de politización que determina de por sí el carácter político o impolítico de un determinado ser.

11. Christian Meier demostró cómo en la Grecia del siglo V se produce una transformación de la conceptualización constitucional, que se realiza por medio de lo que él llama una "politización" [*Politisierung*] de la ciudadanía. Donde

antes la pertenencia social se definía en primer lugar por condiciones y *status* de distinto tipo (nobles y miembros de comunidades de culto, labriegos y mercaderes, padres de familia y parientes, habitantes de la ciudad y del campo, señores y clientes) y, sólo en un segundo momento, por la ciudadanía, con los derechos y deberes que implicaba, ahora es esta la que se convierte como tal en el criterio político de la identidad social. "Nació así –escribe Meier– una identidad política específicamente griega de la ciudadanía. La expectativa de que los ciudadanos se comportaran como ciudadanos [*bürgerlich*], esto es, en sentido griego, 'políticamente', encontró una forma institucional. Esta identidad no tenía competidores dignos de nota, por ejemplo, en la pertenencia a grupos constituidos a partir de comunidades económicas, profesionales, de trabajo, de religión o de otra especie [...] En la medida en la cual en las democracias los ciudadanos se dedicaban a la vida política, ellos se comprendían a sí mismos ante todo como partícipes de la *pólis*; y la *pólis* se constituía a partir de eso en lo cual ellos eran esencialmente solidarios, en otras palabras, por los intereses que originariamente podían compartirse en el orden y en la justicia [...] *Pólis* y *politeía* [derecho de ciudadanía], en este sentido, se definían mutuamente. Para un grupo relativamente muy amplio de ciudadanos, la política se vuelve así un contenido vital [*Lebensinhalt*] y un interés propio [...] La *pólis* se convierte en un ámbito entre los ciudadanos claramente distinto de la casa, y la política, una esfera distinta del 'reino de la necesidad' [*anankaîa*]" (Meier, p. 204).

Según Meier, este proceso de politización de la ciudadanía es específicamente griego y desde Grecia se transmitió, con alteraciones y traiciones de varios géneros, a la política occidental. En la perspectiva que aquí nos interesa, es necesario precisar que la politización de la que habla Meier debe situarse en el campo de tensiones entre el *oîkos* y la *pólis*, definido por procesos polarmente opuestos de politización y despolitización. En este campo de tensiones, la *stásis* constituye un umbral, en el cual, al ser atravesado, la pertenencia doméstica se politiza en ciudadanía y, a la inversa, la ciudadanía se despolitiza en solidaridad familiar. Dado que las tensiones son, como hemos visto, contemporáneas, se vuelve decisivo el umbral en el cual estas se transforman y se invierten, se unen o desunen.

ℵ Meier toma sustancialmente la definición schmittiana de lo político como "el grado de intensidad [...] de una asociación o de una disociación" (Schmitt 5). Como él sugiere, no obstante, la definición no concierne tanto a la esencia de lo político, cuanto a la unidad política. En este sentido, como precisa Schmitt, "la unidad política [...] designa el grado más intenso de unidad, a partir del cual se determina también la distinción más intensa, esto es, el reagrupamiento en amigo y enemigo. Es esta la unidad suprema [...] porque decide y, en su interior, puede impedir a todos los otros reagrupamientos opuestos la disociación hasta la extrema enemistad (es decir, la guerra civil)" (Schmitt 1, p. 141). En verdad, si un cierto ámbito se define por una pareja de conceptos opuestos, ninguno de los dos puede ser integralmente excluido sin comprometer su

realidad. En su condición de grado extremo de la disociación, la guerra civil es, también desde la visión schmittiana, una parte que no puede eliminarse del sistema político de Occidente.

12. Este nexo esencial entre *stásis* y política lo confirma otra institución griega, que Loraux no menciona en el artículo, pero a la que le dedica un capítulo importante (el sexto) en *La ciudad dividida*: la amnistía. En el año 403, tras la guerra civil en Atenas que culmina con la derrota de la oligarquía de los treinta, los democráticos victoriosos, conducidos por Arquino, se comprometieron de forma solemne a "no recordar en ningún caso [...] los acontecimientos pasados" [*tò̱n de parelelýthoto̱n me̱déni pròs me̱déna mne̱sikákein* (Aristóteles, *Ath. Const.*, 39, 6)]. Es decir, a no castigar en juicio los delitos cometidos durante la guerra civil. Al comentar esta decisión –que coincide con la invención de la amnistía–, Aristóteles escribe que de esta manera los democráticos "actuaron del modo más político [*politikótata* [...] *chrésasthai*] respecto de los males pasados" (*Ath. Const.*, 40, 2). En relación con la guerra civil, la amnistía es, pues, el comportamiento más conforme a la política. Desde el punto de vista del derecho, la *stásis* parece definida de esa manera por dos interdictos, perfectamente coherentes entre sí: por un lado, no tomar parte de ella es políticamente culpable, por el otro, olvidarla cuando ha terminado es un deber político.

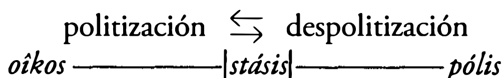
La fórmula *mè mne̱sikákein* del juramento de amnistía se traduce con frecuencia con "no recordar" o, asimismo,

"no tener resentimiento, no tener malos recuerdos" (Loraux traduce: "je ne rappellerai pas les malheures"; Loraux 2, p. 147). El adjetivo *mnēsíkakos* significa de esa forma "rencoroso, resentido", y se aplica a un hombre que nutre malos recuerdos. No es de ningún modo cierto, sin embargo, que lo mismo pueda valer para el verbo *mnesikakein.* En el criptotipo que regula la formación de compuestos verbales de esta clase en griego, el segundo término está en género activo. *Mnesikakein* no significa tanto "tener malos recuerdos", sino más bien "hacer mal con la memoria, hacer un mal uso de los recuerdos". Se trata, en este caso específico, de un término legal, que se refiere al hecho de la acusación por crímenes cometidos durante la *stásis*. La amnistía ateniense no es simplemente un olvido o una remoción del pasado: es una exhortación a no hacer un mal uso de la memoria. En cuanto constituye un paradigma político coesencial a la ciudad, que marca el devenir político de lo impolítico (del *oîkos*) y el devenir impolítico de lo político (de la *pólis*), la *stásis* no es algo que alguna vez pueda ser olvidado o removido: es lo inolvidable que siempre debe seguir siendo posible en la ciudad y que, no obstante, no debe ser recordado a través de procesos judiciales y resentimientos. Justamente lo contrario de lo que la guerra civil parece ser para los modernos: es decir, algo que se debe tratar de hacer imposible a toda costa y que siempre debe ser recordado a través de procesos y acusaciones legales.

1.8. Intentemos extraer algunas conclusiones provisorias de nuestros análisis:

1) La *stásis* no proviene del *oîkos*, no es una "guerra en familia", sino que forma parte de un dispositivo que funciona de manera similar al estado de excepción. Así como en el estado de excepción la *zoé*, la vida natural, está incluida en el orden jurídico-político a través de su exclusión, de modo análogo a través de la *stásis* el *oîkos* está politizado e incluido en la *pólis*.

2) Lo que está en juego en la relación entre el *oîkos* y la *pólis* es la constitución de un umbral de indiferencia en el cual lo político y lo impolítico, el afuera y el adentro, coinciden. Entonces debemos concebir la política como un campo de fuerzas cuyos extremos son el *oîkos* y la *pólis*: entre ellos la guerra civil marca el umbral en el que, al transitarse, lo impolítico se politiza y lo político se "economiza".



Esto significa que, tanto en la Grecia clásica como hoy, no existe algo así como una sustancia política: la política es un campo incesantemente recorrido por las corrientes de tensión entre la politización y la despolitización, entre la familia y la ciudad. Entre estas polaridades opuestas, desunidas e íntimamente ligadas, la tensión –para

parafrasear la diagnosis de Loraux– no puede resolverse. Cuando prevalece la tensión hacia el *oîkos* y la ciudad parece querer resolverse en una familia (aunque sea de un tipo especial), la guerra civil funciona entonces como el umbral en el cual las relaciones familiares se repolitizan; cuando lo que prevalece, en cambio, es la tensión hacia la *pólis* y el vínculo familiar parece aflojarse, entonces la *stásis* interviene para recodificar en términos políticos las relaciones familiares.

La Grecia clásica es tal vez el lugar donde esta tensión encontró, por un momento, un incierto, precario equilibrio. En el curso de la historia política sucesiva de Occidente, la tendencia a despolitizar la ciudad transformándola en una casa o en una familia, regida por relaciones de sangre y por operaciones meramente económicas, se alternará, por el contrario, en fases simétricamente opuestas, en las cuales todo lo impolítico debe ser movilizado y politizado. Conforme prevalezca una tendencia o la otra, cambiará también la función, la dislocación y la forma de la guerra civil; pero es probable que mientras las palabras "familia" y "ciudad", "privado" y "público", "economía" y "política" sigan teniendo aún un sentido lábil, la tensión no podrá ser borrada de la escena política de Occidente.

ℵ *La forma que la guerra civil ha adoptado en la actualidad en la historia mundial es el terrorismo. Si la diagnosis foucaultiana de la política moderna como biopolítica es correcta, y si también lo es la genealogía que la remite a un paradigma teológico-*oikonómico, *entonces el terrorismo mundial*

es la forma que la guerra civil asume cuando la vida como tal se vuelve la puesta en juego de la política. Precisamente cuando la pólis *se presenta en la figura tranquilizadora de un* oîkos *–la "casa Europa", o el mundo como espacio absoluto de la gestión económica global–, entonces la* stásis, *que ya no puede situarse en el umbral entre el* oîkos *y la* pólis, *se vuelve el paradigma de todo conflicto y entra en la figura del terror. El terrorismo es la "guerra civil mundial" que ataca una u otra zona del espacio planetario. No es resultado del azar que el "terror" haya coincidido con el momento en el cual la vida como tal –la nación, es decir, el nacimiento– se convertía en el principio de la soberanía. La única forma en la que la vida como tal puede ser politizada es la incondicionada exposición a la muerte, es decir, la vida desnuda.*



Figura 1. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, Crooke, 1651. Frontispicio de la primera edición.

2
Leviatán y Behemoth

He aquí una reproducción del célebre grabado del frontispicio de la primera edición del libro de Thomas Hobbes: *Leviathan, Or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Eccleciasticall and Civil*, (impreso en Londres por Andrew Crooke en The Green Dragon de la calle St. Paul's Church-yard, en 1651).

Se trata, como se dijo oportunamente, de la "más famosa imagen en la historia de la filosofía política moderna" (Malcolm, p. 124). Puesto que en aquellos años la literatura emblemática había alcanzado su pleno florecimiento, es legítimo suponer que el autor haya tenido la intención de compendiar en una imagen todo el contenido –o al menos el sentido esotérico– de la obra: la "idea de la obra", como está escrito en el grabado que Giambattista Vico eligió para el frontispicio de su *Principios de ciencia nueva.* Sin embargo, a pesar de que la bibliografía sobre este emblema por excelencia de la política moderna ha conocido un acelerado crecimiento en los últimos decenios, sigue siendo relativamente exigua. Como ocurre cada vez que una investigación se sitúa en el cruce de competencias

disciplinares diversas, los estudiosos que asumieron esta tarea parecen moverse en una especie de *terra incognita*, en la cual para orientarse sería necesario conjugar los recursos de la iconología con aquellos de la doctrina tal vez más lábil e incierta entre todas las que son enseñadas en nuestras universidades: la filosofía política. El saber del que aquí tendremos necesidad es el de una ciencia que podría llamarse *Iconologia philosophica*, que quizá se inició entre 1531 (fecha de la publicación de los *Emblemata* de Andrea Alciato) y 1627 (cuando aparecen los *Sinne-en minnebilden* de Jacob Cats), pero para la cual hoy nos faltan incluso los principios más elementales.

En mi intento de interpretación del emblema, trataré de no olvidar lo que este verosímilmente era en las intenciones de Hobbes: una puerta o un umbral que debía conducir, si bien de modo velado, al núcleo problemático del libro. Esto no significa necesariamente que yo pretenda proponer una lectura esotérica del *Leviathan*. Carl Schmitt, a quien le debemos una importante monografía sobre el libro, sugiere, en efecto, en más de una ocasión que el *Leviathan* es un libro esotérico. "Es posible –escribe– que la imagen (del Leviatán) haya sido concebida para ocultar un significado misterioso y más profundo. Como todos los grandes pensadores de su tiempo, Hobbes era propenso a los velos esotéricos. Solía decir de sí mismo que a veces hacía 'overtures', pero revelaba sólo a medias sus pensamientos y se comportaba como esas personas que abren por un segundo una ventana y luego la cierran de inmediato por temor a las tempestades" (Schmitt 3, pp. 43-44).

Aún en 1945, en una carta a Ernst Jünger, firmada con el nombre del personaje de Herman Melville, Benito Cereno, escribe:

> Este es un libro de principio a fin esotérico [*ein durch und durch esoterisches Buch*] y su inmanente esoterismo aumenta cuanto más profundamente se penetra en él. ¡Suéltalo! Es mejor dejar el libro donde se encontraba [...] No te adentres en los *arcana*, mejor espera; al menos hasta que hayas sido introducido en ellos de una forma apropiada y eventualmente admitido. De lo contrario, podrías ser presa de un acceso de rabia, que resultaría nociva para tu salud, e intentar destruir algo que está más allá de toda destrucción (Jünger-Schmitt, p. 193).

Estas consideraciones son evidentemente igual de esotéricas que el libro al cual se refieren, pero no logran comprender los *arcana* que presumen conocer. Toda intención esotérica contiene de forma inevitable una contradicción, que marca su diferenciación respecto de la mística y de la filosofía: si el ocultamiento es algo serio y no una broma, entonces debe ser experimentado como tal y el sujeto no puede tener la pretensión de saber lo que no puede más que ignorar; si, por el contrario, es una broma, el esoterismo está en este caso todavía menos justificado.

Por lo demás, es posible que justamente en el frontispicio del cual nos ocupamos, Hobbes haya aludido a algo así como un "velo esotérico". El emblema contiene en su centro, en efecto, una suerte de velo o telón, en el

que está escrito el título de la obra, y que en teoría sería posible elevar para ver qué hay por detrás. Schmitt no deja de observar que "el telón que pende en el centro alude al hecho de que muchas cosas son dichas, pero también ocultadas" (Schmitt 3, p. 170). La intención más propia de una de las corrientes de la teoría política de la Edad barroca, comenzando por el *De arcanis rerum publicarum libri sex* de Arnold Clapmar (1605) y por la *Dissertatio de arcanis rerum publicarum* de Christoph Besold (1614), es precisamente la que distingue en la estructura del poder una cara visible y una que debe ser mantenida oculta (el auténtico *arcanum imperii* [secreto del poder]). Nada más lejano de la intención de Hobbes, que, como ha sido sugerido, quería asentar por primera vez la filosofía política sobre una base científica (Berns, p. 396). Si en las páginas siguientes trataremos de alzar este telón, esto no significa que pretendamos atribuirle a Hobbes una intención esotérica. A menos que no quiera llamarse esotérica una escritura que cuenta con lectores perspicaces, es decir, capaces, como debería ser todo lector digno de este nombre, de no dejar que se le escapen los detalles y las particulares modalidades de la exposición.

ℵ Ya existía un telón en los teatros del mundo clásico, si bien no caía desde arriba, sino que era elevado desde abajo, como en el telón hoy llamado "a la alemana", y se lo alojaba en un foso entre la escena y la orquesta. No sé cuándo se comenzó, por el contrario, a hacer caer el telón también desde lo alto, como si aquello que debe esconder la escena teatral y

separarla de la realidad proviniera del cielo y no de la Tierra, como en los teatros antiguos. En la actualidad, el telón por lo general se abre horizontalmente a partir del centro, como una cortina doble. No es seguro que sea lícito atribuirle un significado a estos cambios del movimiento del telón en el proscenio. De cualquier manera, el telón o el velo, que en el frontispicio del Leviathan *oculta el centro simbólico del poder, es dominado por dos nudos en lo alto y caería por lo tanto desde el cielo y no desde la Tierra.*

2. No nos interesa aquí el problema del artista –según la mayoría de los estudiosos, se trataría de Abraham Bosse– que, siguiendo las instrucciones de Hobbes, realizó la imagen. Es más interesante la existencia de una copia manuscrita sobre pergamino que Hobbes había hecho preparar para Carlos II, en la cual la imagen del frontispicio presenta algunas diferencias no menores, la más significativa de las cuales es por cierto que aquí los hombrecitos que forman el cuerpo del Leviatán no miran hacia la cabeza del soberano, como en el libro, sino hacia el lector, es decir, al soberano al que se destinaba el manuscrito (figura 2). En este sentido, no hay un verdadero contraste entre los dos frontispicios, porque en ambos casos los súbditos dirigen sus miradas hacia el soberano (en un caso, en la imagen; y, en el otro, realmente presente). En la parte superior del emblema, donde se encuentran la espada y el báculo pastoral que el Leviatán sostiene en sus manos, se lee una cita en latín de Job 41, 24: *Non est potestas super*



Figura 2. Abraham Bosse, frontispicio de Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651. Copia sobre pergamino, British Library, Mss. Egerton, 1910.

terram quae comparetur ei [No hay poder sobre la Tierra que pueda compararse a él]. Se trata de la última parte del libro, cuando Dios, para acallar toda recriminación de Job, le describe las dos terribles bestias primordiales, Behemoth (en la tradición hebrea representada como un toro gigantesco) y el monstruo marino, Leviatán. La descripción del Leviatán insiste en su fuerza aterradora: "¿Puedes tú pescar al Leviatán con el anzuelo / y mantener firme su lengua con una cuerda? [...] En su cuello reside la fuerza / y delante de él se esparce el miedo [...] duro como la piedra es su corazón / duro como la piedra inferior del molino. / Cuando se levanta, se aterran los fuertes / y a causa del estruendo quedan confundidos. / La espada que lo alcanza no penetra / ni lanza, ni flecha ni jabalina: / para él el hierro es como paja; el bronce, como madera podrida [...] Hace hervir las profundidades como si fuera una olla, / del mar hace un vaso de ungüento. / Detrás de sí produce una blanca estela / y así el abismo parece cano. / Nadie sobre la Tierra puede compararse a él, / hecho para no temer a nadie. / Ve todo lo excelso inferior a él / y es rey de todos los hijos del orgullo" (en el latín de la Vulgata, que Hobbes parece seguir: *Non est super terram potestas, quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret. / Omne sublime videt, ipse est rex super universos filios superbiae* [No hay poder sobre la tierra que pueda comparársele a él que logró no temer a nadie. Ve todo desde lo alto, él es rey por sobre todos los hijos de la soberbia]). (En el capítulo XXVIII del libro, Hobbes se refiere explícitamente a este pasaje bíblico, y escribe que comparó el gran poder del soberano, al cual

el orgullo y las otras pasiones han forzado a los hombres a someterse, con el "Leviatán, extrayendo tal comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 de *Job*, donde Dios, tras haber establecido el gran poder del Leviatán, lo llama rey del orgullo: 'Nada hay sobre la Tierra que pueda compararse a él. Está hecho para no temer a nadie. Ve todo lo excelso inferior a él, y es rey de todos los hijos del orgullo'", Hobbes 1). Ya tendremos ocasión de regresar sobre el particular significado escatológico de estos animales, tanto en la tradición hebrea como en la cristiana.

Inmediatamente debajo de la cita latina, que de algún modo constituye la empresa del emblema (en la tradición de la literatura emblemática, en la cual también este frontispicio se inscribe, la imagen siempre es acompañada de un mote o empresa), vemos una figura gigantesca, cuyo torso –la única parte visible de su cuerpo– está formado por una multitud de pequeñas figuras humanas, según la doctrina hobbesiana del pacto que unifica la multitud "en una sola y misma persona" (ibíd., XVII). El gigante lleva sobre la cabeza una corona y sostiene en la mano derecha una espada, símbolo del poder temporal, y en la izquierda, un báculo pastoral, símbolo del poder espiritual o eclesiástico, como Hobbes prefiere decir. Hans Barion observó que la figura es simétricamente inversa a las representaciones medievales de la Iglesia, en las cuales la mano derecha sostiene el báculo, y la izquierda, la espada.

En primer plano, de modo de cubrir el resto del cuerpo del gigante, un paisaje de colinas, salpicado de pueblos, desemboca en la imagen de una ciudad, en la que se

reconocen con claridad la catedral (en la parte izquierda, correspondiente al báculo) y la fortaleza (en la parte derecha, correspondiente a la espada).

La parte inferior del frontispicio, que una suerte de marco divide de la superior, contiene, en correspondencia con cada uno de los brazos del gigante, una serie de pequeños emblemas –cinco por lado– que se refieren al poder temporal (una fortaleza, una corona, un cañón, una panoplia de estandartes y una batalla) y al eclesiástico (una iglesia, una mitra, el rayo de la excomunión, los símbolos de los silogismos lógicos y una especie de concilio). En medio de ellos, se halla el telón con el título del libro.

3. Una interpretación del emblema debe comenzar por la figura del gigante-Leviatán. Tanto se han concentrado los estudiosos en su significado como símbolo del Estado, que han omitido plantear algunas preguntas obvias, concernientes, por ejemplo, a su posición. ¿Dónde se sitúa el Leviatán respecto de los otros elementos que componen la imagen?

En un estudio ejemplar, Reinhard Brandt intentó dibujar la parte del cuerpo del gigante oculta a la mirada, siguiendo las proporciones del canon de Marco Vitruvio (es decir, imaginando que la cabeza corresponde a un octavo de todo el cuerpo (Brandt, pp. 211-212; figura 3). El resultado es una figura humana, cuyos pies parecen fluctuar exactamente en el punto del frontispicio en el cual está escrito el nombre de "Thomas Hobbes of Malmesbury". He dicho "fluctuar", porque no está claro sobre qué se apoyan,

si sobre la tierra o sobre el agua. Si suponemos, como parece verosímil, que allende el paisaje de colinas se encuentra el mar, esto concordaría a la perfección con el hecho de que, en la tradición bíblica, mientras que el Behemoth es un animal terrestre, el Leviatán es un animal marino, una suerte de enorme pez o una ballena, aunque no es posible "pescarlo con anzuelo" (John Bramhall, que en su malévola polémica con Hobbes sugiere que el Leviatán del libro, "ni carne ni pez [...] mezcla de un Dios, de un hombre y de un pez", es el mismo Hobbes, afirma que "el verdadero Leviatán es una ballena"; Bramhall, *passim*). La hipótesis de Schmitt, de acuerdo con la cual la oposición Behemoth-Leviatán correspondería a la fundamental oposición geopolítica entre tierra y mar, encontraría así una confirmación en el frontispicio.

Lo decisivo, en todo caso –más allá de la oposición entre tierra y mar– es el sorprendente hecho de que el "Dios mortal", "el hombre artificial llamado *Common-wealth* o Estado" (como Hobbes lo define en la introducción) no habita en la ciudad, sino por fuera de ella. Su lugar es externo no sólo respecto de las murallas de la ciudad, sino también respecto de su territorio, en una tierra de nadie o en el mar: comoquiera que sea, no en la ciudad. El *Common-wealth*, el *body politic*, no coincide con el cuerpo físico de la ciudad. Es esta situación anómala la que deberemos intentar comprender.

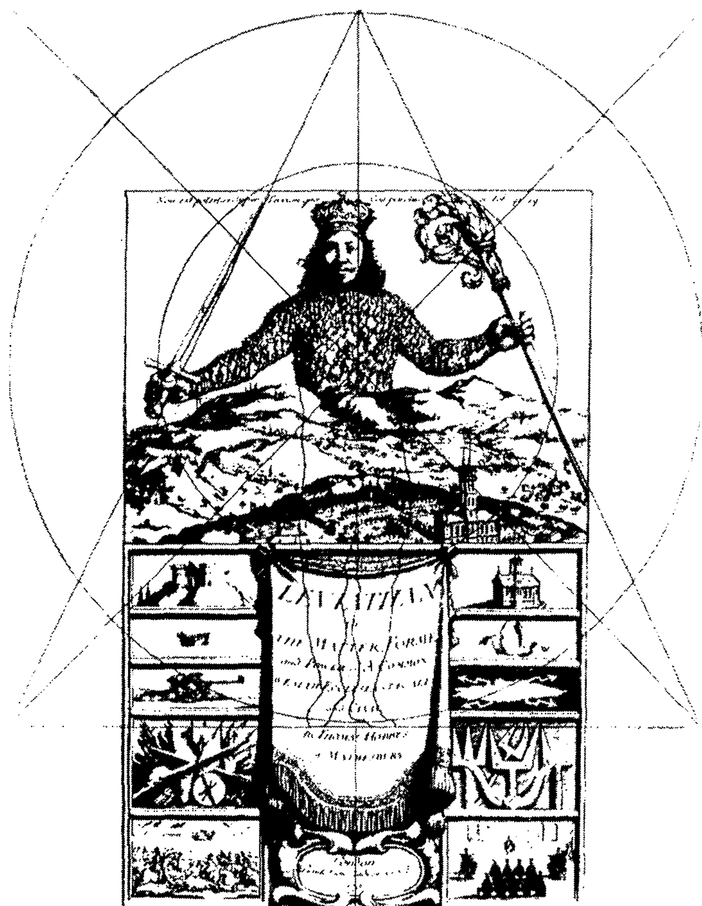


Figura 3. Reinhard Brandt, dibujo superpuesto al frontispicio de Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651.

4. Otra anomalía del emblema, no menos enigmática que la precedente y con toda probabilidad conectada a ella, es que la ciudad, a excepción de algunos guardias armados y de tres figuras muy especiales situadas en las proximidades de la catedral, de las cuales deberemos ocuparnos más adelante, está completamente privada de sus habitantes. Las calles están absolutamente vacías, la ciudad está deshabitada, nadie vive en ella. Una posible explicación es que la población de la ciudad se haya transferido íntegramente al cuerpo del Leviatán: pero esto implicaría que no sólo el soberano, sino que ni siquiera el pueblo tiene su lugar en la ciudad.

El emblema político del frontispicio contiene, entonces, los enigmas o adivinanzas que deberemos tratar de resolver: ¿por qué el Leviatán no habita en la ciudad? ¿Y por qué la ciudad está deshabitada? Antes de ensayar una respuesta, convendrá examinar los resultados de otro estudio, que cuestionan la propia consistencia del hombre artificial "llamado *Common-wealth* o Estado".

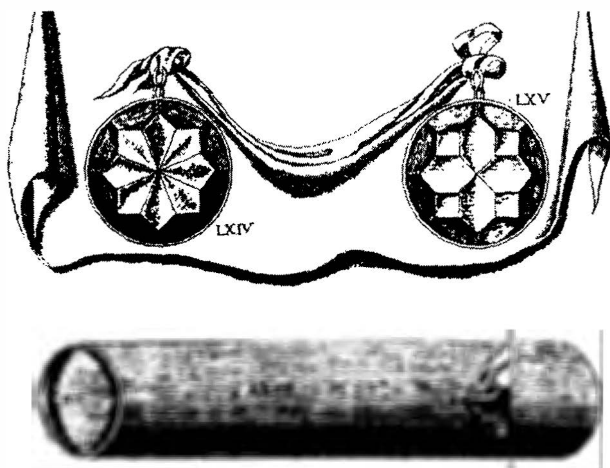
5. En su ensayo acerca del frontispicio del *Leviathan*, Noel Malcolm atrajo de nuevo la atención sobre un pasaje de la *Answer to Davenant's Preface to Gondibert*, escrita por Hobbes en el mismo período en el cual trabajaba en el *Leviathan*. Hobbes, entre cuyas obras figuran dos tratados de óptica (el *Tractatus de refractione* de 1640 y el *First Draught of the Optiques* de 1646) describe aquí un dispositivo óptico que, por lo que parece, a la sazón estaba de moda: "Creo que habéis visto una suerte de curiosa

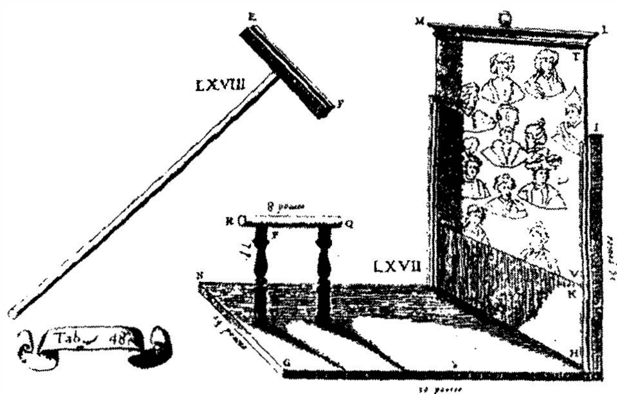
perspectiva, en la cual quien observa a través de un corto tubo vacío una pintura que contiene diversas figuras, no ve ninguna del modo como fue pintada, sino que en cambio ve una única persona formada de sus partes, llevada a los ojos por el corte artificial de una lente" (Malcolm, p. 125; figuras 4 y 5).

Se sabía perfectamente que el Leviatán era un artefacto comparable, como sugiere Hobbes en la introducción, a un autómata o a "una máquina que se mueve por sí misma con muelles y ruedas, como un reloj"; pero lo que el estudio de Malcolm da a entender es que no se trata de un mecanismo, sino, más bien, de un dispositivo óptico. El cuerpo gigante del Leviatán formado por innumerables pequeñas figuras no es una realidad, por ser artificial, sino una ilusión óptica, *a mere phantasm* [un mero fantasma], como polémicamente lo definía Bramhall. No obstante, conforme al creciente prestigio que la óptica va adquiriendo en aquellos años como paradigma científico, el artificio es eficaz porque permite conferirle unidad a una multiplicidad.

Un pasaje de la carta dedicatoria de Richard Fanshave por su traducción del *Pastor Fido* de Giambattista Guarini (1647), que Hobbes probablemente conocía, parece confirmar que justamente un mecanismo de ese tipo podría estar en el origen del emblema de su *Leviathan*:

> Su Alteza puede haber visto en París una pintura tan maravillosamente dibujada que, aunque muestra al observador corriente una multitud de pequeñas caras, a quien la ve, en cambio, a través de una particular perspectiva, le presenta, por el contrario, un único gran





Figuras 4 y 5. Jean-François Niceron, *La Perspective curieuse, ou Magie artificielle des effets merveilleux. De l'Optique, par la vision directe. De la*



Catoptrique, par la réflexion des miroirs plats, Cylindriques & Coniques. De la Dioptrique, par la réfraction des Crystaux, París, Billaine, 1638, tablas 48-49.

> retrato individual del Canciller, casi como si el pintor intentara mostrar mediante una más sutil filosofía [...] cómo el cuerpo político [*the body politic*] está compuesto de muchos cuerpos naturales y cómo cada uno de estos –en sí mismos enteros y formados de cabeza, ojos, manos, etcétera– es una cabeza, un ojo o una mano en el otro cuerpo, y, además, que los hombres privados no pueden conservarse si el público es destruido (ibíd., p. 126).

La unificación de la multitud de los ciudadanos en una única persona es algo semejante a una ilusión de perspectiva, la representatividad política es sólo una representación óptica (pero no por esto menos eficaz).

6. El enigma que el emblema plantea al lector es el de una ciudad vacía de sus habitantes y de un Estado situado por fuera de sus confines geográficos. ¿Qué puede corresponder, en el pensamiento político de Hobbes, a este aparente rompecabezas?

Es el propio Hobbes quien nos sugiere una respuesta cuando, en el *De Cive*, al distinguir entre "pueblo" [*populus*] y "multitud" [*multitudo*], define como "paradoja" [*paradoxum*] a uno de sus teoremas fundamentales. "El pueblo –escribe en el *De Cive*– es una unidad [*unum quid*], que posee una sola voluntad y al cual por ello puede atribuírsele una acción propia. No puede decirse lo mismo de la multitud. El pueblo reina en toda ciudad [*populus in omni civitate regnat*]: reina incluso en la monarquía,

porque el pueblo quiere a través de la voluntad de un solo hombre. Los ciudadanos, es decir los súbditos, son la multitud. En la democracia y en la aristocracia, los ciudadanos son la multitud y la asamblea es el pueblo [*curia est populus*]. También en la monarquía los súbditos son la multitud y, si bien esta es una paradoja [*quamquam paradoxum sit*], el rey es el pueblo [*rex est populus*]. Los ignorantes y todos aquellos que no comprenden este punto hablan de la multitud como si ella fuera el pueblo y dicen que la ciudad [*civitas*] se rebeló contra el rey, lo que es imposible, o que el pueblo quiere o no quiere lo que quieren o no quieren los súbditos rebeldes. De este modo, con el pretexto del pueblo, excitan a los ciudadanos en contra de la ciudad y a la multitud, contra el pueblo" (Hobbes 2, XII, 8).

Intentemos reflexionar acerca de esta paradoja. Esta implica, al mismo tiempo, una cesura (*multitudo/populus*: la multitud de los ciudadanos no es el pueblo) y una coincidencia (*rex est populus*). El pueblo es soberano, a condición de dividirse de sí mismo, escindiéndose en una "multitud" y en un "pueblo". Sin embargo, ¿cómo puede la única cosa real –la multitud de los cuerpos naturales, que tanto interesaba a Hobbes (el 15 de abril de 1651, después de haber terminado el *Leviathan*, escribe: "ahora puedo volver a mi interrumpida especulación sobre los cuerpos naturales" – Hobbes 1)– volverse una sola persona? ¿Y qué sucede con la multitud de los cuerpos una vez que se unifica en el rey?

ℵ *En su comentario, Samuel Pufendorf subraya que el axioma hobbesiano es una paradoja: "El pueblo es, en efecto, una unidad [*unum quid*], que posee una sola voluntad y al cual puede atribuírsele una acción unitaria, algo que no puede decirse de la multitud de los súbditos [...] incluso si la frase que sigue (*populus in omni civitate regnat*) termina siendo una afectación vacía. De hecho, 'pueblo' significa o bien toda la ciudad o bien la multitud de los súbditos. En el primer sentido, la frase resulta tautológica: 'el pueblo, es decir, la ciudad, reina en toda ciudad'; en el segundo, falsa: 'el pueblo, es decir, los ciudadanos que no son el rey, reinan en toda ciudad'. En lugar de lo que sigue ('el pueblo reina [...] incluso en la monarquía, porque el pueblo quiere a través de la voluntad de un solo hombre') habría sido más claro decir: 'en una ciudad monárquica, se considera que la ciudad haya querido lo que ha querido el monarca'. La paradoja 'el rey es el pueblo' [*Illud paradoxum: rex est populus*] no debe entenderse de otro modo" (Pufendorf, VII, II, § 14). Desde el punto de vista de un jurista, como es Pufendorf, la paradoja se resuelve interpretándola como una *fictio iuris* [ficción de derecho]. En Hobbes conserva en vez toda su crudeza: el soberano es verdaderamente el pueblo, porque está constituido –si bien mediante un artificio óptico– por los cuerpos de los súbditos.*

7. La respuesta a estas preguntas se encuentra en el capítulo VII del *De Cive*, donde Hobbes afirma sin medios términos que en el instante mismo en que el pueblo elige al soberano, el primero se disgrega en una multitud confusa. Esto

sucede no sólo en una monarquía, en la cual apenas el rey es elegido "el pueblo ya no es una sola persona, sino una multitud disuelta [*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*], porque era una persona exclusivamente en virtud del poder soberano [*summi imperii*], que ahora ha transferido al rey" (Hobbes 2, VII, 11). Lo mismo sucede en una democracia o en una aristocracia, en las cuales "apenas se constituye la asamblea, en ese mismo instante el pueblo se disuelve" [*ea electa, populus simul dissolvitur*]" (ibíd., VII, 9).

No se comprende el sentido de la paradoja si no se reflexiona en torno al estatus de esta *dissoluta multitudo* [multitud disuelta], que obliga a repensar desde el principio el sistema político hobbesiano. El pueblo –el *body politic*– existe sólo de inmediato en el momento en el que nombra a "un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona" (Hobbes 1, XVII); pero este punto coincide con su fundirse en una "multitud disuelta". El cuerpo político es un concepto imposible, que vive sólo en la tensión entre la multitud y el *populus-rex*: siempre está ya en acto de disolverse en la constitución del soberano; este, por otra parte, es únicamente una *artificial person* (ibíd., XVI), cuya unidad es el efecto de un mecanismo óptico o de una máscara.

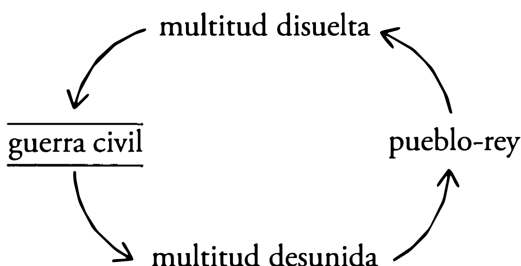
Tal vez el concepto fundamental del pensamiento de Hobbes es el de "cuerpo" [*body*], toda su filosofía es una meditación *de corpore* (y esto hace de él un pensador barroco, si lo barroco puede definirse como la unión de un cuerpo y de un velo), pero a condición de precisar, como hace Hobbes

en *The Elements of Law, Natural and Politic*, que el pueblo no tiene un cuerpo propio: "que el pueblo sea un cuerpo distinto [*a distinct body*] de aquel o aquellos que tienen la soberanía sobre él es un error" (Hobbes 3, II, XXVII, 9).

En el *Leviathan*, Hobbes no evoca explícitamente la paradoja del *De Cive*, pero precisamente una lectura atenta del capítulo XVIII del primero, "On the rights of sovereigns by institution" [De los derechos de los soberanos por institución], permite precisar el estatus paradójico de la multitud. Aquí Hobbes escribe que los miembros de una multitud que con un pacto se obliga a conferir el poder soberano a una persona "no pueden legalmente hacer un nuevo pacto entre ellos para obedecer a ningún otro, en ningún aspecto, sin su permiso. Por lo mismo, los que son súbditos de un monarca no pueden sin su consentimiento desprenderse de la monarquía y volver a la confusión de una multitud desunida [*and return to the confusion of a disunited multitude*]; ni transferir la propia persona desde él, que los representa, hacia otro hombre u otra asamblea..." (Hobbes 1).

La aparente contradicción con el dictado del *De Cive* se resuelve fácilmente si se distingue, como hace Hobbes, entre la "multitud desunida" [*disunited multitude*], que precede al pacto, y la "multitud disuelta" [*dissoluta multitudo*], que es posterior a él. La constitución de la paradoja *populus-rex* es un proceso que va de una multitud y regresa a una multitud: pero la *multitudo dissoluta*, en la cual el pueblo se disuelve, no puede coincidir con la *disunited multitude* y pretender que puede nombrar a un nuevo soberano. El círculo *multitud*

desunida–pueblo/rey–multitud disuelta es despedazado en un punto y el intento de volver al estado inicial coincide con la guerra civil.



8. Ahora podemos comprender por qué, en el emblema, el cuerpo del Leviatán no puede habitar en la ciudad, sino que fluctúa en una suerte de no-lugar y por qué en la ciudad no hay habitantes. Es un lugar común que en Hobbes la multitud no tiene un significado político, que ella es lo que debe desaparecer para que el Estado pueda ser. Mas si nuestra lectura de la paradoja es correcta, si el pueblo, que se constituyó por una multitud desunida, se disuelve de nuevo en una multitud, entonces esta no sólo preexiste al pueblo/rey, sino que, como *multitudo dissoluta*, continúa existiendo luego de este. Lo que desaparece es, más bien, el pueblo, que se transfirió a la persona del soberano, y por lo tanto "reina en toda ciudad", pero sin poder habitarla. La multitud no tiene un significado político, es el elemento impolítico sobre cuya exclusión se sustenta

la ciudad; y, sin embargo, en la ciudad hay únicamente multitud, porque el pueblo está siempre fundido en el soberano. En su condición de "multitud disuelta", es, no obstante, literalmente irrepresentable, o puede ser representada sólo de forma indirecta, como ocurre en el emblema del frontispicio.

Habíamos evocado la curiosa presencia, en la ciudad vacía, de los guardias armados y de dos personajes, cuyas identidades ahora es tiempo de revelar. Francesca Falk llamó la atención sobre el hecho de que las dos figurillas que están de pie junto a los guardias frente a la catedral llevan la característica máscara con pico de los médicos de la peste. El detalle había sido señalado por Horst Bredekamp, quien al respecto no había sacado ninguna consecuencia; a la inversa, Francesca Falk subraya con razón el significado político (o biopolítico) que los médicos adquirían durante una epidemia: su presencia en el emblema recuerda "la selección y la exclusión y la proximidad en la imagen, entre la epidemia, la salud y la soberanía" (Falk, p. 73). La multitud irrepresentable, similar a la masa de los apestados, puede ser representada sólo a través de los guardias que vigilan su obediencia y los médicos que la cuidan. Habita en la ciudad, pero sólo como objeto de los deberes y de los cuidados de aquellos que ejercen la soberanía.

Hobbes afirma todo esto con claridad en el capítulo XIII del *De Cive* (y en el capítulo XXX del *Leviathan*), donde, tras haber recordado que "todos los deberes de aquellos que gobiernan están comprendidos en esta única máxima: 'la salud del pueblo es la ley suprema [*salus*

populi suprema lex]'", siente la necesidad de precisar que "por pueblo no se entiende aquí a una persona civil, ni a la misma ciudad que gobierna, sino a la multitud de los ciudadanos que son gobernados [*multitudo civium qui reguntur* (XIII, 3)]", y que por "salud" debe entenderse no sólo "la simple conservación de la vida como tal, sino la de una vida posiblemente feliz" (Hobbes 2, XIII, 2-4). El emblema del frontispicio, al tiempo que ilustra a la perfección el estatus paradójico de la multitud hobbesiana, es también una estafeta que anuncia el giro biopolítico que el poder soberano estaba próximo a realizar.

Mas hay otra razón para la inclusión de los médicos de la peste en el frontispicio. En su traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, Hobbes se había topado con un pasaje en el cual la peste de Atenas se definía como el origen de la *anómia* [ausencia de ley] (Hobbes traduce *licentiousness*) y de la *metabolḗ* [transformación] (que Hobbes vierte como *revolution*): "*And the great licentiousness [*anómia*], which also in other kinds was used in the city, began at first from this disease. For that which a man before would dissemble; and not acknowledge to be done for voluptuousness, he durst now do freely, seeing before his eyes such quick revolution, of the rich dying, and men worth nothing, inheriting their estates*" [Y el gran desenfreno, que también de otras formas se extendió en la ciudad, al principio comenzó con esta enfermedad. Ya que lo que antes el hombre habría ocultado, sin reconocer que se hacía por placer, ahora lo hace sin tapujos, pues tiene ante sus ojos una rápida revolución, los ricos mueren, y

hombres que no valen nada, heredan sus patrimonios][1] (Hobbes 4, LII).

De aquí la idea de que la *dissoluta multitudo*, que habita la ciudad bajo el dominio del Leviatán, pueda ser asimilada a la masa de los apestados, que debe ser cuidada y gobernada. Que la condición de los súbditos del Leviatán sea asimilable de algún modo a la de los enfermos está implícito, por lo demás, en un pasaje del capítulo XXXVIII, donde, al comentar a Isaías 33, 24, Hobbes escribe que, en el Reino de Dios, la condición de los habitantes es no estar enfermos ["*The condition of the saved, the inhabitant shall not say: I am sick*" (Hobbes 1)], como si, por contraste, la vida de la multitud en el reino profano estuviera necesariamente expuesta a la peste de la disolución.

9. En el pensamiento de Hobbes se hace consciente la íntima contradicción que marca el concepto quizá fundamental de la tradición política occidental: el de pueblo. Se ha señalado que, en el vocabulario filosófico-político de Occidente, los mismos términos que designan al pueblo como cuerpo políticamente calificado también pueden referirse a una realidad diametralmente opuesta, es decir, al pueblo como multitud políticamente no calificada (Koselleck 2, p. 145). El concepto de "pueblo"

[1] Se ha traducido directamente del inglés pues las versiones castellanas disponibles de la *Historia de la guerra del Peloponeso* difieren mucho de la traducción hecha por el propio Hobbes. De aquí en adelante, las Notas del Traductor se consignarán a pie de página.

contiene, pues, una escisión interna que, dividiéndolo siempre en pueblo y multitud, *dḗmos* y *plêthos*, población y pueblo, *popolo grasso* y *popolo minuto*,[2] impide que pueda estar integralmente presente como un todo. Así, desde el punto de vista del derecho constitucional, si, por una parte, el pueblo siempre debe ser definido en sí por una homogeneidad consciente –cualquiera que sea su especie (étnica, religiosa, económica, etcétera)– y, por consiguiente, está siempre presente por sí mismo; por la otra, en cuanto unidad política, no puede estar presente salvo a través de los hombres que lo representan. Incluso si se admite –como sucede al menos a partir de la Revolución Francesa– que el pueblo es el titular del poder constituyente, es como titular de ese poder que debe encontrarse necesariamente por fuera de toda normativa jurídico-constitucional. Por este motivo Sieyès podía escribir que "on doit concevoir les nations sur la terre comme des individus hors du lien social ou, comme on l'a dit, dans l'état de nature" [las naciones sobre la Tierra se deben concebir como individuos por fuera del lazo social o, como ha sido dicho, en estado de naturaleza] y que una nación "ne doit ni peut se soumettre à des formes constitutionnelles" [ni debe ni puede someterse a formas constitucionales]; y, sin embargo, por la misma razón, esta última tiene necesidad de representantes (Sièyes, p. 183).

[2] "Pueblo acomodado" o burguesía y "pueblo pequeño" o plebe.

Es decir, el pueblo es lo absolutamente presente que, en cuanto tal, nunca puede estar presente y puede, por lo tanto, sólo ser representado. Si, por el término griego para pueblo, *dēmos*, llamamos *adēmia* a la ausencia de un pueblo, entonces el Estado hobbesiano, como todo Estado, vive en una condición de constante *adēmia.*

ℵ *Hobbes era perfectamente consciente de la peligrosa y constitutiva ambigüedad del término "pueblo", porque este desde siempre contiene en sí a la multitud. En* The Elements of Law Natural and Politic, *así escribe que "las controversias que surgen a propósito de los derechos del pueblo proceden de la equivocidad del término, puesto que la palabra 'pueblo' [*people*] tiene un doble significado. En un sentido, significa simplemente una cantidad de hombres, que se diferencia según el lugar de su residencia, como el 'pueblo de Inglaterra' o el 'pueblo de Francia', que no es sino la multitud de aquellas personas particulares que habitan esas regiones, sin considerar ningún contrato o pacto [*contract or covenant*] entre ellos, a través de los cuales cada cual se obliga con el resto. En otro sentido, la palabra significa una persona civil, es decir, un hombre o una asamblea en cuya voluntad está incluida e implicada la voluntad de cada uno en particular. [...] Por esto, aquellos que no distinguen entre estos dos significados, por lo general atribuyen a una multitud disuelta [*a dissolved multitude*] los derechos que pertenecen sólo al pueblo contenido virtualmente en el cuerpo del Estado o del soberano (Hobbes 3, II, II, 11). Es decir, Hobbes ya conoce con claridad la distinción entre la población y el pueblo, que Michel Foucault pondrá en el inicio de la biopolítica moderna.*

10. Si la multitud disuelta –y no el pueblo– es la única presencia humana en la ciudad y si la multitud es el sujeto de la guerra civil, esto significa que la guerra civil siempre sigue siendo posible en el Estado. Hobbes lo admite sin ninguna reticencia en el capítulo XXIX del *Leviathan*, que trata "Of those things that weaken or tend to the dissolution of the Common-wealth" [De aquellas cosas que debilitan o tienden a la disolución de un Estado].[3] En la conclusión del capítulo escribe "Por último, cuando en una guerra, externa o intestina, los enemigos obtienen una victoria decisiva, puesto que –debido a que las fuerzas del Estado no se mantienen en el campo– ya no existe protección alguna para los súbditos en su lealtad, entonces el Estado se disuelve y cada ciudadano tiene la libertad de protegerse por los medios que su discreción le sugerirá" (Hobbes 1). Esto implica que, mientras la guerra civil está en curso y la suerte de la lucha entre la multitud y el soberano todavía no está decidida, no hay disolución del Estado. Guerra civil y *Common-wealth*, Behemoth y Leviatán coexisten, así como la multitud disuelta coexiste con el soberano. Sólo cuando la guerra intestina concluye con la victoria de la multitud, se tiene un regreso del *Common-wealth* al estado de naturaleza, y de la multitud disuelta a la multitud desunida.

Esto significa que guerra civil, *Common-wealth* y estado de naturaleza no coinciden sino que están unidos en una complicada relación. El estado de naturaleza, como Hobbes explica en el prefacio al *De Cive*, es lo que aparece

[3] Algunas traducciones castellanas consignan "república" y no "Estado".

cuando se considera la ciudad como si estuviera separada (*civitas [...] tanquam dissoluta consideretur [...] ut qualis sit natura humana [...] recte intelligatur* [para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los [...] Estados [...] es necesario [...] considerarlos como si estuviesen separados; es decir, es necesario que entendamos a derechas cuál es la cualidad de la naturaleza humana] – Hobbes 2), es decir, desde el punto de vista de la guerra civil; en otras palabras, el estado de naturaleza es una proyección mitológica hacia el pasado de la guerra civil; la guerra civil es, a la inversa, una proyección del estado de naturaleza en la ciudad, es lo que aparece cuando se considera la ciudad desde el punto de vista del estado de naturaleza.

11. Ha llegado el momento de reflexionar sobre la elección de Hobbes del término "Leviatán" como título de su libro, una elección cuyas razones nadie ha conseguido explicar de manera satisfactoria. ¿Por qué Hobbes llamó al *Common-wealth*, cuya teoría intentaba proveer, con el nombre de un monstruo que, al menos en la tradición cristiana, había asumido connotaciones demoníacas? Se ha sugerido que Hobbes, al referirse únicamente al Libro de Job, no habría estado plenamente al corriente de estos significados fuertemente negativos y, por lo tanto, habría usado cándidamente una imagen que luego le daría a sus adversarios mejores cartas para jugar en su contra (Farneti, pp. 178-179). Atribuir ignorancia a un autor –tanto más si se trata de un autor como Hobbes, cuya competencia

teológica es indudable– es, como metodología, aún menos recomendable que atribuirle una competencia anacrónica. Que Hobbes era consciente de las implicaciones negativas de su título está implícito, por lo demás, en el modo en el que, tras haber evocado en la introducción el término "Leviatán" ("esta es la generación de aquel gran Leviatán"), de inmediato añade: "o para hablar con mayor reverencia [*to speak more reverently*; en la edición latina, *ut dignius loquar*]..." y, en el poema autobiográfico compuesto en 1679, escribe "El libro [...] conocido con su horrible nombre [*dreadful name*], Leviatán". Lo que indujo a Schmitt a sugerir que la elección de la imagen del Leviatán es un producto "del humor inglés", pero que Hobbes tuvo que pagar caro por su imprudente evocación de una potencia mítica: "Quienquiera que haga uso de estas imágenes viene a encontrarse en la situación del aprendiz que invoca poderes que ni sus manos ni sus ojos ni la común fuerza humana pueden controlar. Corre por consiguiente el riesgo de encontrarse no frente a un aliado, sino a un demonio despiadado que lo entregará a la manos de sus enemigos [...] La tradicional interpretación judía se ha vuelto contra el Leviatán de Hobbes" (Schmitt 3, p. 124).

12. La tradición que conduce a la interpretación demoníaca del Leviatán bíblico y la asociación iconográfica entre el Leviatán y el Anticristo fue reconstruida por Jessie Poesch y por Marco Bertozzi, quienes subrayan la importancia, en esta perspectiva, de la carta de Adso de Montier-en-Der acerca del

Anticristo y de las *Moralia sive Expositio in Job* de Gregorio Magno, donde tanto el Behemoth como el Leviatán son asociados al Anticristo y a la bestia del Apocalipsis XIII. Pero ya antes Jerónimo, en su homilía en torno al salmo 103 (104), escribe que "Los judíos dicen que Dios creó un potente dragón llamado Leviatán, que vive en el mar" y agrega inmediatamente después "esta es la serpiente que fue aplastada en el Paraíso, que sedujo a Eva y a la cual se le permitió jugar con nosotros" (*Hom.*, 30). Esta interpretación satánico-anticrística del Leviatán halla su cristalización iconográfica en el *Liber floridus*, una compilación enciclopédica compuesta alrededor del año 1120 por el monje Lamberto de Saint-Omer. La analogía entre la imagen del Anticristo sentado sobre el Leviatán y la del soberano en el frontispicio del libro de Hobbes es tan sorprendente, que es legítimo imaginar que Abraham Bosse y, tal vez, el mismo Hobbes, conocían la miniatura. El Anticristo, con una corona regia en la cabeza, mantiene en la mano derecha una lanza (como el Leviatán de Hobbes una espada), mientras que la mano izquierda realiza el gesto de la bendición (que corresponde de algún modo como símbolo del poder espiritual al báculo del frontispicio). Sus pies tocan el dorso del Leviatán, representado como un dragón de cola larga parcialmente inmerso en el agua. Arriba, la inscripción subraya el significado escatológico tanto del Anticristo como del monstruo: *Antichristus sedens super Leviathan serpentem diabolum signantem, bestiam crudelem in fine* [El anticristo sentándose por sobre *Leviathan*



Figura 6. Lamberto de Saint-Omer, *Liber Floridus*, 1120 ca. El Anticristo sentado sobre el Leviatán. Bibliothèque Nationale de France, París.

quien señala una serpiente diablo, cruel bestia hacia el final] (figura 6).

13. En el pasaje que acabamos de citar, Schmitt evoca la "tradicional interpretación hebrea" del Leviatán. En el curso de su estudio, precisa esta alusión. Según la tradición judeo-cabalística, escribe, el Leviatán representa "la bestia del salmo 50, 10, es decir, las naciones paganas. La historia del mundo se presenta aquí como una lucha de las naciones paganas, una contra la otra. En particular, la lucha tiene lugar entre el Leviatán –las potencias del mar– y el Behemoth –las potencias de la Tierra– [...] Los judíos observan cómo las naciones del mundo se exterminan unas a otras, para ellos –los judíos– la masacre recíproca de las naciones es legal y *kosher*: comerán las carnes de las naciones asesinadas y extraerán vida de ellas" (Schmitt 3, pp. 17-18).

Se trata, con toda evidencia, de una falsificación antisemita de una tradición talmúdica (¡no cabalística!) sobre el Leviatán, que Schmitt distorsiona con toda intención. De acuerdo con esta tradición, que se encuentra en numerosos pasajes del Talmud y del Midrash, en los días del Mesías, el Leviatán y el Behemoth, los dos monstruos de los orígenes, combatirán uno contra el otro y ambos perecerán en la lucha. Entonces los justos prepararán un banquete mesiánico, durante el cual comerán las carnes de las dos bestias. Es probable que Schmitt conociera esta tradición escatológica, a la cual se refiere en un artículo posterior ("Die vollendete Reformation. Bemerkungen

und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen" [La Reforma consumada. Comentarios y referencias sobre nuevas interpretaciones del Leviatán], de 1965), evocando "la espera cabalística del banquete mesiánico, en el cual los justos se nutrirán con las carnes del Leviatán muerto" (ibíd., p. 142).

14. Conociera o no esta tradición talmúdica, es cierto que a Hobbes la perspectiva escatológica le era por completo familiar. Por lo demás, esta última ya estaba implícita en la tradición cristiana, en la cual el Leviatán se asociaba al Anticristo, que, a partir de Ireneo de Lyon, había sido identificado por los Padres con "el Hombre de la anomia" del célebre *excursus* escatológico en la Segunda Epístola de Pablo a los Tesalonicenses (2 Tes, 2, 1-12). La miniatura del *Liber floridus* no es más que la representación icástica de esta convergencia entre el Leviatán y el Anticristo, entre el monstruo de los orígenes y el final de los tiempos. Pero un tema escatológico recorre toda la tercera parte del *Leviathan*, que, bajo la rúbrica *Of a Christian Commonwealth*, contiene un auténtico tratado sobre el Reino de Dios, tan incómodo para los lectores modernos de Hobbes, que estos con frecuencia simplemente lo han ignorado.

En oposición a la doctrina prevalente, que tendía a interpretar el concepto neotestamentario de *Basileía theoû* [realeza de Dios] en sentido metafórico, Hobbes afirma con fuerza que el Reino de Dios significa, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, un reino

político real, que, interrumpido en Israel luego de la elección de Saúl, será restaurado por Cristo al final de los tiempos:

> *The Kingdom therefore of God is a real, not a metaphorical Kingdom; and so taken, not only in the Old Testament, but the New. When we say, "For thine is the Kingdom, the Power, and Glory", it is to be understood of God's Kingdom, by force of our Covenant, not by the right of God's power; for such a Kingdom God always hath; so that it were superfluous to say in our prayer, "Thy Kingdom come", unless it be meant of the restoration of that Kingdom of God by Christ, which by revolt of the Israelites had been interrupted in the election of Saul. Nor had it been proper to say, "The kingdom of Heaven is at hand"; or to pray, "Thy Kingdom come", if it had still continued* [Por lo tanto, el Reino de Dios es un Reino real, no metafórico. Y es así tomado, no sólo en el Antiguo Testamento, sino en el Nuevo. Cuando decimos, "pues tuyo es el Reino, el Poder y la Gloria" debe entenderse el Reino de Dios por fuerza de nuestro Pacto, no por el derecho del poder de Dios, pues Dios siempre tiene tal Reino, por lo que sería superfluo decir en nuestra oración "venga tu Reino", salvo refiriéndonos a la restauración por Cristo de aquel Reino de Dios que fue interrumpido en la elección de Saúl por la revuelta de los israelitas. Ni sería adecuado decir "el Reino de los cielos" está cerca, ni implorar "venga tu Reino", si este continuara vigente] (Hobbes 1, 35).

En el capítulo XXXVIII se refuerza la idea de que se trata de un concepto plenamente político, y de que la escatología por consiguiente tiene en Hobbes un significado político concreto:

> *Lastly, seeing it hath been already proved out of divers evident places of Scripture, in the XXXV chapter of this book, that the Kingdom of God is a Civil Common-wealth, where God himself is Sovereign, by virtue first of the* Old, *and since of the* New *Covenant, wherein he reigneth by his Vicar or Lieutenant; the same places do therefore also prove that after the coming again of our Saviour in his Majesty and glory to reign actually and Eternally, the Kingdom of God is to be on Earth* [Por último, viendo que ya se ha probado por medio de diversos pasajes evidentes de la Escritura, en el capítulo XXXV de este libro, que el reino de Dios es un Estado civil en el cual Dios mismo es Soberano, por virtud en primer lugar del *Antiguo* pacto y después del *Nuevo*, y que en él reina por medio de su Vicario o Lugarteniente, los mismos pasajes prueban por tanto también que tras la nueva venida de nuestro Salvador en su Majestad y gloria, para reinar de hecho y por toda la Eternidad, el Reino de Dios tendrá lugar sobre la Tierra] (ibíd., XXXVIII).

Naturalmente, el Reino de Dios sobre la Tierra se realizará, según Hobbes, como según Pablo y las Escrituras, sólo en el momento de la Segunda Venida de Cristo y hasta entonces los análisis de los libros precedentes del *Leviathan*

siguen siendo válidos. Sin embargo, es imposible leer la teoría del Estado de Hobbes como si la tercera parte del libro, que contiene los principios de lo que Hobbes llama la "política cristiana" (*The Principles of Christian Politiques*, ibíd., 32), no hubiera sido escrita. La afirmación de Bernard Willms conforme la cual "la teología política es el *shibboleth* de la *Hobbes-Forschung* [investigación sobre Hobbes]" (Willms, p. 31) debe precisarse en el sentido de que la teología política aparece en Hobbes en una óptica decididamente escatológica.

Como oportunamente se ha observado, Hobbes en el *Leviathan* no sólo reduce la teología cristiana a la profecía y a la escatología, sino que proyecta "la autoridad profética en el futuro escatológico" (Pocock, p. 173). De este modo, "la política asume una dimensión mesiánica, así como el mesianismo que implica es casi brutalmente político" (ibíd., p. 174). Lo que la teoría hobbesiana define es, de hecho, que el Reino de Dios y el Reino profano (el Leviatán) son absolutamente autónomos, y, no obstante, en la perspectiva escatológica están de alguna manera coordinados, puesto que ambos tendrán lugar sobre la Tierra y el Leviatán deberá por fuerza desaparecer cuando el Reino de Dios se realice políticamente en el mundo. El Reino de Dios, para retomar el título de un tratado de Tommaso Campanella que Hobbes podía conocer, es una auténtica *Monarchia Messiae* [Monarquía del Mesías], al mismo tiempo paradigma y término de la monarquía profana.

15. Es en esta perspectiva teológica que los enigmas del frontispicio del libro pueden encontrar su solución. Si observamos una vez más la imagen del Leviatán, notamos que curiosamente los pequeños cuerpos que constituyen el cuerpo del gigante no están presentes en su cabeza, lo que contrasta con los paralelos iconográficos antiguos y modernos que Horst Bredekamp sugirió en su investigación en torno al frontispicio, donde las pequeñas figuras se concentran precisamente en la cabeza (Bredekamp, *passim*).

Esto parece implicar que el Leviatán es literalmente la "cabeza" de un *body politic* que se forma por el pueblo de los súbditos que, como hemos visto, no poseen un cuerpo propio, sino que existen puntualmente sólo en el cuerpo del soberano. Pero esta imagen deriva directamente de la concepción paulina, presente en más pasajes de sus epístolas, conforme las cuales Cristo es la cabeza [*kephalḗ*] de la *ekklēsía*, es decir, de la asamblea de los fieles: "Él (Cristo) es la cabeza del cuerpo de la asamblea" [*hè kephalḗ toû sómatos tḗs ekklēsías* (Col 1, 18)]; "Cristo es la cabeza, de la cual todo el cuerpo, ligado y unido mediante cada articulación según la actividad de cada miembro, recibe crecimiento y edificación" (Ef 4, 15-16); "el marido es la cabeza de la mujer, como Cristo es la cabeza de la asamblea y salvador del cuerpo" (Ef, 5, 2); y, finalmente, en Rm 12, 5, donde falta la imagen de la cabeza, pero de la multitud de los miembros de la comunidad se dice que "nosotros, que somos muchos, somos en Cristo un único cuerpo, pero uno por uno somos miembros los unos de los otros".

Si nuestra hipótesis es correcta, la imagen del frontispicio presenta la relación entre el Leviatán y los súbditos como la contraparte profana de la relación entre Cristo y la *ekklēsía*. Sin embargo, esta imagen "cefálica" de la relación entre Cristo y la Iglesia no puede ser separada de la tesis de la escatología paulina de acuerdo con la cual, al final de los tiempos, "cuando el Hijo será sometido a aquel que ha sometido a Él todas las cosas", Dios "será todo en todos" [*pánta én pâsin* (1 Cor 15, 28)]. La tesis en apariencia panteísta adquiere su sentido propiamente político si se la lee junto a la concepción cefálica de la relación entre Cristo y la *ekklēsía*. En el estado actual, Cristo es la cabeza del cuerpo de la asamblea, pero, al final de los tiempos, en el Reino de los cielos, ya no habrá distinción entre la cabeza y el cuerpo, porque Dios será todo en todos.

Si tomamos seriamente la afirmación hobbesiana según la cual el Reino de Dios no debe ser entendido de forma metafórica sino al pie de la letra, eso significa que al final de los tiempos la ficción cefálica del Leviatán podría ser borrada y el pueblo, reencontrar su cuerpo. La cesura que divide el *body politic* –sólo visible en la ilusión óptica del Leviatán, aunque de hecho irreal– y la multitud real pero políticamente invisible, al final será colmada en la Iglesia perfecta. Pero esto significa también que hasta entonces ninguna unidad real, ningún cuerpo político es de veras posible: el *body politic* puede únicamente disolverse en una multitud y el Leviatán convivir hasta el final con el Behemoth, con la posibilidad de la guerra civil.

ℵ *Es singular que, en los Evangelios, la multitud que rodea a Jesús nunca se presente como una entidad política —un pueblo— sino siempre en términos de una masa o de una "turba". Así, en el Nuevo Testamento encontramos tres términos para "pueblo":* plēthos *(latín:* multitudo*), 31 veces;* óchlos *(latín:* turba*), 131 veces;* laós *(latín:* plebs*), 142 veces (este último término se convertirá, en el vocabulario posterior de la Iglesia, en un auténtico término técnico: el pueblo de Dios como* plebs Dei*). Falta el término con valor político,* dēmos *[*populus*], como si el acontecimiento mesiánico ya transformase desde siempre al pueblo en una* multitudo *o en una masa informe. De manera análoga, a la constitución del* mortalis deus *en la ciudad de Hobbes, le sigue la simultánea disolución del cuerpo político en una multitud. La tesis teológico-política de Hobbes, según la cual hasta la Segunda Venida de Cristo no puede haber sobre la Tierra un Reino de Dios con valor de Common-wealth político, implica que hasta entonces la Iglesia existe sólo en potencia ("los elegidos, quienes, mientras estén en este mundo, constituyen únicamente en potencia una Iglesia, que no estará en acto hasta que sean separados de los réprobos y se reúnan entre ellos en el Día del Juicio"; Hobbes 2, XVII, 22).*

16. Es este el momento de analizar el texto del Nuevo Testamento en el cual la tradición concuerda en ver la descripción del conflicto escatológico que precede inmediatamente a la instauración del Reino de Dios y sin el cual la comprensión del pensamiento político de Hobbes no sería completa: la Segunda Epístola de Pablo a los

Tesalonicenses. En esta carta, Pablo, al hablarles a los tesalonicenses de la Parusía del Señor, describe el drama escatológico como un conflicto que ve por una parte al Mesías y, por la otra, a dos personajes que él llama "el hombre de la anomia" [*ho ánthropos tês anomías*, literalmente "el hombre de la ausencia de ley"] y "aquel que retiene" [*hò katékhon*]:

> Nadie os engañe de ninguna manera; porque no vendrá si antes no viene la apostasía y no se revela el hombre de la anomia [*hò ánthopos tês anomías*], el hijo de la destrucción, aquel que se opone y se levanta por sobre todo ser que se llama Dios, o que es objeto de culto; hasta sentarse en el templo de Dios, mostrándose como Dios. ¿No os acordáis de que cuando yo aún estaba entre vosotros os decía estas cosas? Ahora vosotros sabéis lo que retiene y a su tiempo será revelado. El misterio de la anomia [*mystérion tês anomías*, que en la Vulgata se traduce como *mysterium iniquitatis*] ya está en acto; hasta que sea quitado de en medio aquel que retiene. Y entonces el impío será revelado [*ánomos*, literalmente, "el sin ley"], al cual el Señor Jesús eliminará con su aliento (2 Tes 2, 1-8).

Cuando la Iglesia aún no había cerrado su puerta escatológica, la identificación de los dos personajes en cuestión, "aquel que retiene" [*hò katékhon*] y "el hombre de la anomia", había requerido de modo especial del acumen hermenéutico de los Padres, desde Ireneo hasta Jerónimo y desde Hipólito hasta Ticonio y Agustín. Mientras que había concordancia en identificar al segundo personaje

con el Anticristo de la Primera Epístola de Juan (2, 18), el primero, según una tradición que Agustín comenta ampliamente en el *De civitate Dei*,[4] había sido identificado con el Imperio romano. A esta tradición se refiere Schmitt, quien ve en la doctrina del *katékhon* la única posibilidad de concebir la historia desde una visión cristiana: "La fe en un poder que retiene el fin del mundo –escribe– constituye el único puente que puede conducir desde la parálisis escatológica de todo acontecimiento humano hacia una potencia grandiosa como aquella del imperio cristiano de los reyes germánicos" (Schmitt 4, p. 44). Y es en esta tradición "katekhóntica" que ubica la teoría hobbesiana del Estado.

17. Entonces está fuera de duda que, al llamar al *Common-wealth* con un nombre –Leviatán– que en sus tiempos todavía era sinónimo de Anticristo, Hobbes era consciente de situar su concepción del Estado en una perspectiva decididamente escatológica (la alusión, en el pasaje antes citado del *De Cive*, XVII, 22, a una separación de los buenos de los réprobos en la Iglesia, contiene una remisión implícita a la Segunda Epístola a los Tesalonicenses). Y precisamente aquí la interpretación schmittiana del *Leviathan* muestra su insuficiencia. No es por casualidad que en el *Leviathan*, donde se encuentran más de cincuenta citas del *corpus* paulino, Hobbes nunca mencione directamente la Segunda Epístola a los Tesalonicenses. En la "política

[4] Trad. esp.: San Agustín, *Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 2013.

cristiana" de Hobbes, el Estado en modo alguno puede tener la función de un poder que frena y retiene el final de los tiempos y, en efecto, nunca es presentado desde esta perspectiva; por el contrario, el final de los tiempos puede advenir –como en la tradición de las Escrituras que Hobbes reivindica tal vez irónicamente contra una Iglesia que parece haberla olvidado– a cada instante, y el Estado no sólo no obra como un *katékhon*, sino que antes bien coincide con la misma bestia escatológica que debe ser aniquilada al final de los tiempos.

Es conocida la tesis de Schmitt conforme la cual los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados. Esta tesis deber ser precisada en el sentido de que hoy son secularizados esencialmente conceptos escatológicos (piénsese en la centralidad del concepto de "crisis", es decir, del término fundamental de la escatología cristiana, el Juicio Final – Koselleck 1). La política contemporánea se funda, en este sentido, en una secularización de la escatología. Nada hay más ajeno al pensamiento de Hobbes, que deja a la escatología su concreción y su propia situación. A la política hobbesiana la define no la confusión de lo escatológico con lo político, sino una relación singular entre dos poderes autónomos. El reino del Leviatán y el Reino de Dios son dos realidades políticas autónomas, que jamás deben confundirse. Sin embargo, están escatológicamente conectadas, en el sentido de que el primero deberá necesariamente desaparecer cuando el segundo se realice.

La escatología hobbesiana presenta aquí una especial afinidad con aquella que Walter Benjamin articula en el

"Theologisch-politisches Fragment". También para él el Reino tiene sentido sólo como *éschaton* y no como elemento histórico ("desde un punto de vista histórico, el Reino de Dios no es el objetivo, sino la meta"); y asimismo para Benjamin, la esfera de la política profana es absolutamente autónoma respecto del Reino. No obstante, para Benjamin como para Hobbes, la política profana no tiene, en relación con el Reino, ninguna función katekhóntica: por el contrario, lejos de frenar el advenimiento, ella es, escribe Benjamin, "una categoría de su más silencioso acercamiento".

Por su naturaleza, el Estado-Leviatán, que debe asegurarles la seguridad [*safety*] y la satisfacción [*contentments of life*] a los súbditos, es también lo que precipita el final de los tiempos. La alternativa formulada por John Barclay en su novela *Argenis* como justificación del absolutismo ("o dar al pueblo su libertad o bien proveer su paz", cfr. Koselleck 2, p. 20) queda necesariamente irresuelta. Hobbes conocía el pasaje de la Primera Epístola a los Tesalonicenses (5, 3; la epístola se cita en el *Leviathan* – Hobbes 1, XLIV) en el cual "la paz y la seguridad" [*eirḗnē kaì aspháleia*] coinciden con el advenimiento catastrófico del Día del Señor ("Cuando digan paz y seguridad, entonces repentinamente los golpeará la ruina"). Por esto el Behemoth es inseparable del Leviatán y, según la tradición talmúdica evocada por Schmitt, al final de los tiempos "Behemoth will, with its horns, pull Leviathan down and rend it, and Leviathan will, with its fins, pull Behemoth down and pierce it through" [El Behemoth, con sus cuernos, derribará al

Leviatán y lo desgarrará, y el Leviatán, con sus aletas, derribará al Behemoth y lo atravesará] (*Midrash* sobre el *Levítico*, Shemini XIII; 114 b 20-24; cfr. Strack y Billerbeck, p. 1163; Drewer, p. 152). Sólo en ese momento podrán los justos sentarse en el banquete mesiánico liberados para siempre de los vínculos de la ley: "Y los sabios dijeron: '¿esta faena respeta el ritual? ¿No se nos ha enseñado que cada quien puede faenar, y que puede faenar en todo tiempo y con todo instrumento, pero no con una segadora, con una sierra, con los dientes o con las uñas, porque estas sofocan?' El rabino Abin b. Kahana dijo: "[...] una nueva Torá saldrá de mí" (ibíd.).

Es quizá por una ironía de la suerte que el *Leviathan* —este texto tan denso y, acaso, irónicamente escatológico— se ha vuelto uno de los paradigmas de la teoría moderna del Estado. Mas es cierto que la filosofía política de la Modernidad no podrá salir de sus contradicciones si no toma conciencia de sus raíces teológicas.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 2005; trad. cast: *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.

Arendt, Hannah, *On revolution*, Nueva York, Viking Press, 1965; trad. it.: *Sulla rivoluzione*, Milán, Edizioni di Comunità; trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006.

Benjamin, Walter, *Theologish-politisches Fragment*, en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Gesammelte Schriften*, II, 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977; trad. it.: *Frammento teologico-politico*, en Giorgio Agamben (ed.), *Opere*, II: *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Turín, Einaudi, 1982; trad. cast.: "Fragmento teológico-político", en *Obras*, libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2010.

Berns, Laurence, *Hobbes*, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

Bertozzi, Marco, *Thomas Hobbes: l'enigma del Leviatano*, Ferrara, Bovolenta, 1983.

Bramhall, John, "The Catching of Leviathan, or the Great Whale", en *Castigations of Mr. Hobbes, His Last Animadversions, in the Case Concerning Liberty and Universal Necessity*, Londres, Crook, 1658.

Brandt, Reinhard, "Das Titelblatt des 'Leviathan' und Goyas 'El Gigante'", en Udo Bermbach y Klaus-Michael Kodalle (eds.), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1978, pp. 203-231; trad. cast.: "La portada del Leviatán", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 25, 1989, pp. 21-46.

Bredekamp, Horst, *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder*, Berlín, Akademie Verlag, 2003.

Drewer, Lois, "Leviathan, Behemoth and Ziz: a Christian Adaptation", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 44, 1981, pp. 148-156.

Falk, Francesca, *Eine gestische Geschichte der Grenzen. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2011.

Farneti, Roberto, *Il canone moderno. Filosofia politica e genealogia*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002.

Hobbes, Thomas

1. *Leviathan* (1651), Richard Tuck (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991; trad. cast.: *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

2. *De Cive* (1642), Richard Tuck y Michael Silverthorne (eds.), Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1998; trad. it.: *Elementi filosofici sul cittadino*, en id., *Opere politiche*, Norberto Bobbio (ed.), I, Turín, UTET, 1988; trad. cast.: *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, UNED, 2009.

3. *The Element of Law, Natural and politic* (1640), Ferdinand Tönnies (ed.), Londres, Cass, 1969; trad. it.: *Elementi di legge naturale e politica*, Arrigo Pacchi (ed.), Florencia, La Nuova Italia, 1968; trad. cast.: *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza, 2005.

4. *The Second Book of the History of Thucydides* (1629), en William Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. VIII, Aalen, Scientia, 1966.

Jünger, Ernst y Schmitt, Carl, *Briefe 1930-1983*, Helmuth Kiesel (ed.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1999.

Koselleck, Reinhart

1. "Krise", en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen in Deutschland*, 7 vols., Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

2. *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo-Múnich, Alber, 1959; trad it.:

Critica illuminista e crisi della società borghese, Bolonia, Il Mulino, 1972; trad. cast.: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta-Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

Loraux, Nicole

1. "La guerre dans la famille", en *Clio. Histoires, femmes et sociétés*, nº 5, 1997, pp. 21-62.

2. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, París, Éditions Payot & Rivages, 1997; trad. it.: *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Vicenza, Neri Pozza, 2006; trad. cast.: *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires, Katz, 2008.

Malcolm, Noel, "The Title-Page of *Leviathan* Seen in a Curious Perspective", en *The Seventeenth century*, XIII, nº 2, 1998; también en Malcolm, Noel, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 200-233.

Meier, Christian, "Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im V Jahrhundert v. Chr." en Reinhart Koselleck (ed.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.

Pocock, John Greville Agard, "Time, History and Eschatology in the Thought of T. Hobbes", en *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1989; trad. it.: *Politica, linguaggio e storia. Scritti scelti*,

Ettore A. Albertoni (ed.), Milán, Edizioni di Comunità, 1990.

Poesch, Jessie, "The Beasts from Job in the *Liber Floridus* Manuscripts", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XXXIII, 1970, pp. 41-51.

Pufendorf, Samuel, *De iure naturae et gentium libri octo* (1670), en Frank Böhling y Wilhelm Schmidt-Biggemann (eds.), *Gesammelte Werke*, 4 vols., Berlín, Akademie Verlag, 2011.

Schmitt, Carl

1. *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hamburgo, Hanseatische Verlaganstaltung, 1940; trad. it.: *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939*, Antonio Caraccciolo (ed.), Milán, Giuffrè, 2007; trad. cast.: "Posiciones y conceptos en la guerra con Weimar-Ginebra-Versalles", en Aguilar, Orestes (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

2. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1963; trad. it.: *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Milán, Adelphi, 2005; trad. cast.: *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Madrid, Trotta, 2013.

3. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

4. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des "Jus publicum Europaeum"*, Berlín, Duncker & Humblot, 1974; trad. it.: *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus publicum Europaeum"*, Franco Volpi (ed.), Milán, Adelphi, 1991; trad. cast.: *El "nómos" de la Tierra en el derecho de gentes del "Ius publicum europaeum"*, Granada, Editorial Comares, 2003.

5. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín, Duncker & Humblot, 1963; trad. it.: *Il concetto di "politico"*, en *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Gianfranco Miglio y Pierangelo Schiera (eds.), Bolonia, Il Mulino, 1972; trad. cast.: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza, 1998.

Schnur, Roman, *Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouverture nach 1789*, Berlín, Duncker & Humblot, 1983; trad. it.: Rivoluzione e guerra civile, Pier Paolo Portinaro (ed.), Milán, Giuffrè, 1986.

Sieyès, Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce- que le tiers état?*, Ginebra, 1970; trad. it.: *Che cos'è il Terzo Stato?*, Umberto Cerroni (ed.), Roma, Editori Riuniti, 1989; trad. cast.: *¿Qué es el Tercer estado?*, México, UNAM, 1983.

Snow, Donald M., *Uncivil wars. International security and the new Internal Conflicts*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1996.

Strack, Hermann Leberecht y Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmud und Midrash*, IV, 2: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, Múnich, Oskar Beck, 1928.

Vernant, Jean-Pierre, (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París, Seuil, 1985.

Willms, Bernard, *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' Politische Theorie*, Neuwied-Berlín, Luchterhand, 1970.

Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo

1. La definición schmittiana de lo político a través de la oposición amigo/enemigo (en la cual la preeminencia, como Schmitt deja entender, le corresponde al enemigo) ha sido discutida y parafraseada tan a menudo que ha terminado transformándose de forma progresiva, según las palabras de Julian Freund, en una "banalidad superior" [*banalité supérieure*], que es aceptada o rechazada sin que la coherencia de sus implicaciones lógicas haya sido sometida a un análisis riguroso. Es decisiva, en particular, la implicación entre la enemistad y la guerra, que permanece apresada en un círculo vicioso que Schmitt, si bien era verosímilmente consciente de su existencia, se esforzó por disimular. Leo Strauss, quien en su recensión de *Der Begriff des Politischen* (1932) había observado que la posibilidad de la guerra "no sólo constituye lo político como tal", sino que representa su prueba en todo sentido determinante, porque –en palabras de Schmitt– se mantiene en relación "de modo específico con la posibilidad real de la eliminación física", de ello no había sacado, empero, consecuencia alguna en cuanto a la presunta primacía de la categoría de enemigo, que de esa manera era cuestionada por entero.

Nos proponemos aquí, por tanto, releer las páginas de *El concepto de lo político* en las que Schmitt elabora su definición del enemigo como "criterio de lo político

[*Kriterium des Politischen*]" a la luz de la relación constitutiva –al mismo tiempo evidente y oculta, resueltamente afirmada, y denegada con la misma tenacidad– entre enemistad y guerra. A decir verdad, que la enemistad se encuentre tan íntimamente ligada a la guerra como para confundirse y casi identificarse con ella, se sugiere ya desde el propio exergo que da inicio al prefacio añadido a la reedición del texto en 1963. En la cita de la *Cillierkronik* ("Aristóteles expresa lo que dicen y piensan los sabios y esto es, que la amistad y la guerra son causa de creación y de destrucción" –Schmitt 1, p. 72), el término "guerra" ocupa exactamente el lugar en el cual debería encontrarse la palabra "enemistad". La estrategia –no queda claro si irónica y consciente o inconsciente y denegatoria– es aquí la misma que nos volvemos a encontrar en la argumentación del ensayo así como en los escritos sucesivos: la guerra constituye de hecho lo político y, no obstante, el concepto primario y determinante sigue siendo el de "enemistad".

ℵ Günter Maschke ha demostrado que Schmitt extrajo su definición de lo político del Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado *(1598), de Baltasar Álamos de Barrientos (su afirmación según la cual "lo político es la distinción entre el amigo y el enemigo" se había vuelto proverbial en la España del siglo XVII), y del teórico indio Kautilia (circa 300 A.C.), a quien había leído en la traducción alemana de J.J. Meyer.*

2. No es sorprendente, por lo tanto, que una terminología bélica haga su aparición tan pronto como Schmitt intenta precisar el concepto de enemigo. Comienza por distinguir el enemigo privado [*inimicus, echthros*] del enemigo público [*hostis, polemios*]. Enemigo, en este último sentido –el único que se trata en el ensayo– "es sólo un conjunto de hombres que, al menos eventualmente, es decir, según una posibilidad real, combate [*eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach kämpfende*] y que se opone a otro conjunto de hombres de la misma naturaleza" (Schmitt 1, p. 111). De inmediato se especifica que las nociones de "batalla" y de "guerra" son aquí igualmente originarias que la de "enemistad":

> En el concepto de político está incluida la eventualidad, en el terreno de la realidad, de una batalla [*Kampfes*]. Este término debe emplearse independientemente de todos los cambios casuales o que dependan del desarrollo histórico de la técnica militar y de las armas. La guerra es lucha armada entre unidades políticas organizadas, la guerra civil es lucha armada dentro de una unidad organizada (que precisamente por este motivo se está volviendo problemática). La esencia del concepto de arma reside en el hecho de que es un instrumento de matanza física entre hombres. Como el término de "enemigo", también el de "lucha" debe ser entendido aquí en el sentido de una absoluta originariedad [...] Los conceptos de "amigo", "enemigo" y "lucha" adquieren su significado real del hecho de que se mantienen en relación de modo específico con la posibilidad real de la eliminación física [*auf die reale Möglichkeit der physichen Tötung*] (ibíd., pp. 115-116; ed. or., p. 20).

Si, en este sentido, es la guerra lo que determina el "significado real" de la enemistad, la cooriginariedad de los dos términos, sin embargo, es desmentida de inmediato: "la guerra es consecuencia de la hostilidad, puesto que esta es negación absoluta de cualquier otro ser. La guerra es sólo la realización extrema de la hostilidad" (ibíd.). Esta no define el contenido de la enemistad, sino que constituye sólo su presupuesto: "la guerra no es por consiguiente propósito o meta, ni incluso únicamente contenido de la política, sino su *presupuesto* [*Voraussetzung*] siempre presente como posibilidad real, que determina de modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico" (ibíd., p. 117). La al menos aparente contradicción entre "es consecuencia" y "presupuesto", que parece implicar una precedencia, no podía por cierto escapársele a Schmitt, que la subraya antes bien al escribir en bastardilla el término "presupuesto"; en cualquier caso, el rango primario de la guerra en la decisión de la enemistad se reafirma poco después: "Todavía hoy, el caso de guerra es el 'caso decisivo' [*der Ernstfall*, el caso de emergencia, literalmente el 'caso serio']. Puede decirse que aquí, como en otros casos, precisamente el caso de excepción tiene una importancia particularmente decisiva, capaz de revelar el meollo del asunto. En efecto, sólo en la lucha real se manifiesta la consecuencia extrema del reagrupamiento político de amigo y enemigo. Es desde esta posibilidad extrema que la vida del hombre adquiere su tensión específicamente *política*" (ibíd., p. 118). El carácter "político" de la vida humana deriva de la posibilidad

de la guerra, y la enemistad no tiene otro contenido que esta posibilidad.

ℵ Hablando de la "posibilidad real" de una lucha, Schmitt retoma la definición de la guerra de Hugo Grocio, que distingue entre la guerra como actio *y la guerra como* status*: "De ordinario se designa con el término "guerra" no una acción, sino un estado; de suerte que la guerra es el estado de los individuos que resuelven sus contiendas por la fuerza". Grocio refiere a un pasaje de Filón de Alejandría (*De special. legib.*, II) en el cual el enemigo es definido en relación con la guerra, precisando, no obstante, que "se consideran enemigos no sólo aquellos que nos atacan actualmente por mar o por tierra, sino también aquellos que organizan los medios de ataque contra nuestros puertos o nuestras murallas, aunque todavía no nos hayan agredido". Cita, además, la distinción de Servio entre la guerra ("el período de tiempo durante el cual se está ocupado en los preparativos de los actos de hostilidad") y la batalla ("que se dice del momento en que efectivamente se agrede"). Es significativo que Hobbes, quien no podía desconocer el libro de Grocio, mencione la distinción en el momento de definir la condición del hombre en el estado de naturaleza como "guerra de todo hombre contra todo hombre: puesto que la guerra no consiste únicamente en batallas o en actos de combate, sino en un período en el cual la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida" (Leviatán, I, cap. XIII). No se trata, sin embargo, de la posibilidad abstracta de un combate, sino, como Schmitt se toma el trabajo de subrayar, de una posibilidad "real", que se traduce, pues, en una condición de hostilidad reconocible como tal.*

3. Schmitt tenía tanta conciencia del carácter problemático de la relación entre la enemistad y la guerra, que sintió la necesidad de volver sobre el tema en 1938 en un artículo que lleva el título "Über das Verhältnis zwischen den Begriffen von Krieg und Feind" ["Sobre la relación entre los conceptos de guerra y de enemigo"] (significativamente incluido como corolario en la reedición de 1963 de *El concepto de lo político*). El artículo comienza con la tesis perentoria: "enemigo es hoy el concepto primario [*der primäre Begriff*] (en relación al concepto de guerra)" (Schmitt 2, p 598). En la tentativa de brindar una prueba de ello, Schmitt emplea, sin citar a Grocio, la antigua pero aparentemente insoslayable distinción entre "guerra como acción" y "guerra como *status*". Mientras que en la guerra como acción, es decir, en lo vivo de las batallas y de las hostilidades, "un enemigo como adversario y contraparte está tan inmediatamente presente y visible que no tiene necesidad de ser presupuesto", en la guerra como estado el enemigo permanece presente aunque cesen los combates de modo que "aquí la enemistad es el *presupuesto* [*Voraussetzung*] manifiesto del estado de guerra" (ibíd.).

Al invertir de este modo la definición del capítulo 3 del ensayo, Schmitt no podía dejar de advertir que estaba reivindicando de alguna manera la circularidad de la relación entre las dos nociones: la guerra es el presupuesto de la enemistad y la enemistad es el presupuesto de la guerra. El hecho de que el término "presupuesto" esté escrito en ambos casos en bastardilla implicará con verosimilitud una remisión a la lógica hegeliana de la presuposición:

así como la enemistad pre-supone –es decir, pone– la guerra, de igual forma la guerra pre-supone –es decir, pone– la enemistad. El concepto de "enemigo" no es en modo alguno primario: sólo es primaria la relación de presuposición recíproca entre los dos términos. Guerra y enemistad permanecen tan estrechamente entrelazados, que de ninguna manera es posible separarlos. La doctrina schmittiana de la política es, en realidad y en la misma medida, una doctrina de la guerra.

ℵ *También en el artículo de 1937, "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat" el intento de definir la guerra a través de la enemistad choca con las mismas contradicciones. Si, por una parte, Schmitt puede en efecto comenzar escribiendo que "el meollo de la cuestión está en la guerra [*Im Kriege steckt der Kern der Dinge*]" (Schmitt 3, p. 482), por la otra precisa de inmediato que "la guerra total recibe su sentido sólo a través de la enemistad total" (ibíd., pp. 482-483). Sin embargo, la afirmación no se prueba en modo alguno y es acaso por este motivo que Schmitt siente la necesidad de concluir reafirmando la primacía de la enemistad sobre la guerra: "Guerra y enemistad pertenecen a la historia de los pueblos. El peor mal nace, no obstante, cuando, como en la guerra en 1915-1918, la enemistad se desarrolla de la guerra, en vez de que, como sería justo y sensato, una preexistente, inmutable, pura y total enemistad conduzca al juicio divino de una guerra total" (ibíd., p. 485). La mención de un "juicio divino" [*Gottesurteil*] revela la conciencia de que, si se prescinde de la guerra, no hay en última instancia otro criterio para definir al enemigo.*

La guerra es verdaderamente la suprema ordalía que decide de una vez para siempre las categorías de lo político.

4. La circularidad es un carácter constante de la argumentación del ensayo. Vuelve tanto en la definición de la relación entre el Estado y lo político como en la de la relación –a la cual se dedica el importante capítulo 7– entre estado de naturaleza y política. Si el axioma con que comienza el ensayo reza: "El concepto de Estado presupone el de lo político" (Schmitt 1, p. 101), es decir la posibilidad de provocar la eliminación física, puede decirse con igual legitimidad que lo político presupone el Estado, desde el momento en que, como argumenta el capítulo 5, al Estado en cuanto "unidad política decisiva" le pertenece el *ius belli*, esto es, "la posibilidad de exigir de quienes pertenecen al propio pueblo la disposición a morir y a matar" (ibíd., p. 129). Por otra parte, la capacidad de matar en una guerra, que define lo político, reposa a su vez en un "estado de naturaleza" [*Naturzustand*] (ibíd., p. 144; ed. or., p. 47), en el cual el hombre se presenta como un ser fundamentalmente "malo" [*böse*]. "Todas las teorías políticas en sentido propio presuponen al hombre como 'malo', vale decir, lo consideran un ser extremadamente problemático, más aún, 'peligroso' [*gefährliches*]" (ibíd., p. 146; ed. or., p. 49). Como ya había señalado Leo Strauss (trad. fr.: p. 196), Schmitt vuelve a darle valor al *status naturalis* hobbesiano, pero mientras que para Hobbes este era algo que debía ser abolido y sustituido

por el *status civilis*, para Schmitt coincide con la condición política del hombre. El hombre es peligroso porque puede matar en una guerra, pero puede hacerlo porque es peligroso por naturaleza. El estado de naturaleza define la peligrosidad del hombre, pero esta es también el único contenido del estado político.

Una circularidad consciente, si bien no se declara como tal, deja de ser viciosa. Todo demuestra que forma parte de una estrategia, en la cual la política y la guerra, el Estado y la política, el *status naturalis* y el *status civilis* se presuponen y se constituyen recíprocamente. Era esencial para el autor que la guerra se mantuviese en íntima relación con la política, la cual se definía de este modo a través de la posibilidad de matar. En este sentido es decisiva la tesis de que “Los conceptos de ‘amigo’, ‘enemigo’ y ‘lucha’ adquieren su significado real del hecho de que se mantienen en relación de modo específico con la posibilidad real de la eliminación física”. (p. 116). La oposición amigo/enemigo no es sino un eufemismo destinado a cubrir con palabras menos fuertes lo que la apostilla a la edición de 1932 define como la *res dura* de lo político. Una crítica a la concepción schmittiana de lo político no puede por lo tanto conformarse con denunciar su circularidad, que logra capturar y articular dentro de sí las oposiciones fundadoras de las cuales tenía necesidad; la crítica debería interrogarse más bien sobre lo que ha quedado por fuera, esto es, sobre cuanto debía ser excluido a cualquier costo del ámbito de lo político.

ℵ Al definir lo político a través de la posibilidad de provocar la eliminación física, Schmitt no hacía otra cosa que retomar una tradición que, para él, remitía directamente a Hobbes y al mutual fear *[temor recíproco] que deriva del hecho de que todos los hombres son iguales en cuanto a la posibilidad de matar ("Son iguales quienes poseen cosas iguales. Quienes poseen lo que hay de más grande y terrible, es decir, tronchar la vida, poseen cosas iguales. Todos los hombres son por lo tanto naturalmente iguales" (Hobbes I, 3). Mis investigaciones han demostrado, sin embargo, que la producción de una vida a la que se puede dar muerte –una vida "sacra"– constituye desde el comienzo el umbral del edificio jurídico-político de Occidente. La estrategia de Schmitt se diferencia, en esta perspectiva, sólo por la voluntad de subordinar este hecho primario a un concepto de enemistad, que incluso recibe de aquel su contenido esencial.*

5. Strauss brinda en su recensión un valioso indicio para una indagación sobre las razones no dichas de la estrategia schmittiana. Según Strauss, la razón última de la definición schmittiana de lo político reside en la voluntad de negar por todos los medios toda concepción de la sociedad humana que se base en la exclusión de la guerra. "Schmitt no rechaza este ideal por utópico [...] simplemente se horroriza ante él. Que no muestre sus sentimientos de modo moralizante, sino que por el contrario intente ocultarlos, no hace sino darle más fuerza a su polémica" (Strauss, p. 151). En este punto, Strauss cita el pasaje del ensayo en el cual Schmitt revela su verdadera intención

("El día en el que siquiera la simple eventualidad de una distinción entre amigo y enemigo desaparezca, entonces habría una sola concepción del mundo, una cultura, una civilización [*Zivilisation*], una economía, una moral, un derecho, un arte, un *divertimento* [*Unterhaltung*], etcétera, no contaminados por la política [*politikreine*], pero ya no habría política ni Estado") (Schmitt 1, p. 138; ed. or., p. 42). Y agrega a continuación: "Hemos destacado el término 'divertimento', porque Schmitt hace todo lo posible por hacerlo *casi* desaparecer en una enumeración de ocupaciones serias; en particular el 'etcétera' que sigue después del término impide ver que 'divertimento' es en verdad el último miembro de la serie, su *finis ultimus*. Lo que Schmitt quiere hacer comprender es esto: los adversarios de lo político pueden decir lo que quieran, pueden invocar para justificar sus proyectos, las más altas aspiraciones de los hombres, su buena fe no está en cuestión; admitamos que la ideología, la cultura, etcétera no son necesariamente divertimentos, pero pueden, sin embargo, transformarse en eso. Al contrario, es imposible asociar la política y el Estado con el divertimento, la política y el Estado son la única garantía que impide que el mundo se vuelva un mundo de divertimentos y de distracciones, un mundo carente de *seriedad*" (Strauss, p. 152).

En la interpretación de Strauss, el problema de Schmitt se resume en la contraposición entre la "seriedad" de lo político y el "divertimento" al que se reduce una sociedad despolitizada. "Se comprende entonces por qué Schmitt rechaza el ideal del pacifismo (y, más fundamentalmente

todavía, el de la civilización) y por qué afirma lo político. Afirma lo político porque considera que la seriedad de la vida humana está amenazada cuando lo político está amenazado" (ibíd., p. 153).

Resta preguntarse –cosa que Strauss omite hacer– por qué la seriedad de la vida debe consistir esencialmente en la exposición a una amenaza de muerte violenta. Como Schmitt escribe algunas páginas antes, con una claridad que no deja dudas al respecto:

> Un mundo en el cual definitivamente se ha dejado de lado y destruido la posibilidad de una lucha de este tipo, un globo terrestre definitivamente pacificado, será un mundo ya sin la distinción entre amigo y enemigo y, en consecuencia, un mundo sin política. En él podrá haber contraposiciones y contradicciones muy interesantes, competencias e intrigas de todo tipo, pero seguramente no habrá ninguna contraposición sobre cuya base se pudiese requerir a los hombres el sacrificio de su propia vida y pudiese autorizarlos a derramar sangre y a matar a otros hombres (Schmitt 1, p. 118).

Una vez más, la irrenunciable seriedad de lo político consiste en la producción de una vida que puede ser matada. Sólo es verdaderamente serio [*Ernst*] el "caso de guerra" [*Ernstfall*].

6. Raramente sucede que un autor confirme y autorice una interpretación de la que había sido objeto. Es lo que sucedió con el pasaje de la recensión de Strauss que acabamos de examinar. En la reedición de 1963, exactamente treinta y un años después de que Strauss publicara sus "Observaciones", Schmitt añade a su ensayo una nota que reza: "En su recensión de 1932 [...] Leo Strauss se detiene en el término 'divertimento'. Lleva razón. El término, en efecto, no es apropiado y corresponde a la etapa, a la sazón incompleta, en que se hallaba mi reflexión. En la actualidad diría 'juego' [*Spiel*] para así expresar con mayor énfasis el concepto opuesto a *seriedad*" (ibíd., p. 138). Luego de remitir al libro de 1956, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, la nota continúa distinguiendo entre una clase de juego que deja abierta la posibilidad de un antagonismo, aunque sólo sea convencional, entre los jugadores, y otro en el cual, como ocurre en la teoría matemática de los juegos, "amistad y hostilidad simplemente se contabilizan y sucede como en el juego de ajedrez, en el que el contraste entre las piezas blancas y las piezas negras ya no tiene nada que ver con la amistad y la hostilidad".

En *Hamlet o Hécuba*, libro al que remite la nota, Schmitt, retomando la distinción benjaminiana entre *Trauerspiel* y tragedia, evoca de manera crítica, si bien con aparente distanciamiento, la difusión del paradigma del juego en la cultura de aquellos años y demuestra conocer sus implicaciones filosóficas y teológicas: "Es necesario distinguir –escribe– entre *Trauerspiel* y tragedia, y mantenerlos separados, de modo que la especificidad de la

tragedia no se pierda y la seriedad de lo auténticamente trágico no desaparezca. Hoy hay una amplia filosofía y hasta una teología de lo lúdico. Siempre ha habido también una verdadera piedad que se considera a sí misma y su existencia sobre la Tierra como dependiente de Dios, como un juego de Dios [...] Siguiendo a los cabalistas, Lutero habló del juego que Dios juega durante muchas horas al día con el Leviatán [...] El pensamiento de que Dios juega con nosotros nos puede elevar hasta una teodicea optimista o arrojarnos en el abismo de una irónica desesperación o de un agnosticismo sin fondo. Todo, desde la obra de Dios omnipotente y omnisciente hasta el actuar de las creaturas irracionales o no, puede remitirse a la esfera del juego. Ante tanta ambigüedad, nos detenemos en el hecho de que, al menos para nosotros, pobres hombres, el juego implica la negación de la seriedad".

La contraposición entre lo serio y lo lúdico[5] como criterio de lo político no podría ser más clara. La política que se basa en la oposición amigo/enemigo en ningún caso puede ser *Spiel*; por esto, toda concepción que piense la vida de los hombres en la dimensión del juego, por más que esté filosófica, teológica o estéticamente fundada, debe ser desterrada de la política.

[5] Cabe aclarar que en italiano el adjetivo *giocoso*, que Agamben emplea aquí y que traduzco con "lúdico", deriva del latín *iocosus*, y este de *iocus* (broma, juego). El adjetivo italiano conserva en sí a *gioco* (juego), al igual que "jocoso" en castellano. Remito al análisis filológico que Johan Huizinga hace al respecto en el capítulo II de la obra que Agamben cita en el próximo parágrafo.

7. ¿Por qué era tan importante para Schmitt la exclusión del paradigma del juego? En esta ocasión el propio Schmitt nos da un indicio, precisamente en el comienzo del artículo de 1938, "Über das Verhältnis zwischen den Begriffen von Krieg und Feind". Tras haber enunciado el teorema según el cual "el concepto de enemigo es hoy el concepto primario en relación al concepto de guerra", evoca una serie de fenómenos correlacionados para los cuales el teorema no es válido: "Esto no vale –escribe– para la justa, la guerra de gabinete[6] o el duelo o para especies de guerra similares sólo 'agonales' [*nur 'agonale' Kriesgsarten*] (Schmitt 2, p. 598)". Hay, pues, guerras que no son tales y que deben excluirse de la política, porque de otro modo podrían cuestionar la definición que Schmitt dio de esta.

En 1938 había aparecido la última obra importante de Johan Huizinga, *Homo ludens*, que se proponía restituir al juego su centralidad en la historia de la cultura y de considerar la sociedad humana *sub specie ludi*. El libro contenía dos capítulos que nos interesan de modo particular y que no podían no atraer la atención de Schmitt: el cuarto, dedicado a "Juego y derecho" y sobre todo el quinto "El juego y la guerra" [*Spiel und Krieg*]. Huizinga se detiene en especial en el significado y la importancia del término griego *agón*, sobre el cual ya Jacob Burckhard, un autor muy familiar para Schmitt, no sólo había llamado la atención, sino que incluso había acuñado el término

---

[6] *Kabinettkrieg* en el original alemán, concepto que se opone a *totaler Krieg*, y que implica que los fines y recursos movilizados para la guerra son restringidos y visibles para los adversarios.

"agonal" precisamente para definir al hombre griego. A través de una gran variedad de ejemplos –que comprenden obviamente también los fenómenos evocados por Schmitt en el artículo citado, como el torneo, el duelo y todos los demás casos definidos genéricamente como "guerras agonales"–, Huizinga demuestra que el *agón*, en Grecia como en cualquier otra parte donde se haya dado, "presenta por lo tanto todas las características formales del juego y su función pertenece casi integralmente a la esfera de la fiesta, que es una esfera del juego" (Huizinga, p. 37). Lo que la investigación de Huizinga demuestra es que los conflictos agonales no constituyen en modo alguno una excepción o un fenómeno marginal, sino que revelan constituir en el mundo clásico y todavía hasta el siglo XVI un fenómeno de tanta importancia que nos fuerza a cuestionar las divisiones habituales entre lo jurídico, lo religioso y lo político, para entrar en una esfera en la cual el paradigma del juego se convierte en el paradigma primario. No se trata sólo de *Scheinkämpfe*, como la justa medieval, sino de todos aquellos casos, como la guerra librada en el siglo VII A.C. entre las dos ciudades griegas, Calcis y Eretria, la guerra entre vándalos y alanos en España, el Combate de los Treinta en Bretaña en 1351 o, aún en 1503, el Desafío de Barletta, en los cuales una guerra toma la forma de un combate ritualizado mediante una serie precisa de prescripciones y prohibiciones que evocan irresistiblemente las reglas de un juego. En los dos últimos casos citados, el enfrentamiento entre los pueblos es sustituido por un combate entre dos grupos de caballeros (trece caballeros

por lado en Barletta), con el acuerdo de que la victoria de uno de ellos significaría la victoria de todo el pueblo. Aquí la lucha agonal se aproxima a ese "juicio de Dios" con el cual Schmitt, en el artículo de 1937, (Schmitt 3) define la guerra total. La ordalía o el *Gottesurteil* es precisamente ese fenómeno en el cual una guerra adopta la forma de un juego perfectamente serio, en el que la victoria o la derrota en un combate ritualizado constituyen la prueba de la voluntad divina.

La conclusión sugerida por Huizinga es que la guerra, en su forma originaria, puede ser considerada como un aspecto esencial de la función agonística –y por lo tanto lúdica– de una sociedad dada. "El combate, como función cultural, presupone siempre reglas que lo limitan y exige que le sea reconocido, al menos hasta cierto punto, el carácter de juego" (ibíd., p. 89).

ℵ *En el libro de 1956* Hamlet o Hécuba, *Schmitt evoca de manera polémica, aunque sin nombrarlo, el libro de Huizinga. Y no sólo aludiendo a la difusión en aquellos años de "una vasta filosofía y hasta una teología de lo lúdico", sino sobre todo en la decidida afirmación según la cual "el juego implica la negación de lo serio", y en la remisión por medio de una nota a un artículo de Rüdiger Altmann donde se lee que "se comprende qué es el juego sólo tras haber aprendido qué es lo serio". La alusión a Huizinga es evidente. En el capítulo de su libro dedicado a la expresión lingüística del juego, Huizinga, luego de un atento examen del vocabulario del juego en varias lenguas indoeuropeas, en efecto escribía: "el concepto de 'juego'*

parece ser primario respecto de su opuesto. La necesidad de un término abarcador para expresar el 'no-juego' debe de haber sido más bien débil y las muchas expresiones para 'seriedad' son sólo un intento secundario por parte del lenguaje a fin de inventar un concepto opuesto a 'juego' [...] Los dos términos no tienen el mismo valor: juego es positivo, seriedad es negativo. El significado de 'serio' se agota en la negación de juego" (ibíd., p. 44).

8. En 1961, un alumno de Kerényi y de Altheim, Angelo Brelich, publica en Bonn un volumen que lleva por título *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica* [Guerras, agones y cultos en la Grecia arcaica]. Ya en 1932, en un libro titulado *Staatsform und Politik*, que había suscitado una amplia discusión y que difícilmente pudo haberle pasado inadvertido a Schmitt, Hans Schaefer afirmaba resueltamente el carácter agonístico de las guerras en la Grecia arcaica. Contraponía en este sentido al *polemos* el *agón*, en el cual el combate no tenía otro propósito que la excelencia de la *areté* caballeresca y podía por tanto implicar una limitación de las armas ofensivas y la renuncia a la persecución de los enemigos y a la captura de prisioneros. Tres años más tarde, el libro de Victor Ehrenberg *Ost und West*, retomando el término acuñado por Burkhardt, dedicaba al tema un capítulo con el título "Das Agonale".

El libro de Brelich, que obviamente menciona estos antecedentes, es de particular interés porque se trata de la primera monografía enteramente dedicada al problema de las guerras agonales en Grecia. Brelich toma distancia de

los *Scheinkämpfe* [batallas fingidas] y de los *Kampfspiele* de los que se había ocupado tempranamente Usener en un artículo de 1904 (Usener, pp. 435-447), en los cuales, más que de un verdadero combate, se trataba, como en el ritual armado celebrado por los macedonios en el mes de *Xandikós*, de un "simulacro lúdico de una batalla" [*simulacro ludrico pugnae*] (Tito Livio, XL 9, 10). Las guerras que Brelich examina –como aquella entre Calcis y Eretria o entre Argos y Esparta– son auténticas guerras, que implican combates y derramamiento de sangre y, sin embargo, presentan características absolutamente inexplicables dentro de la concepción de guerra a la cual estamos habituados. Ante todo, las ciudades en cuestión (esto es cierto, en particular, para Calcis y Eretria) no son de ninguna manera enemigas, sino que antes bien están ligadas por antiguas relaciones de amistad, que siguen siendo tales a pesar de la regular repetición de la guerra a partir de tiempos míticos y legendarios. Sorprende además que el objeto de la disputa sea siempre el mismo (en el caso citado, la pequeña llanura llamada Lelanton pedion) y que no haya, para las poderosas ciudades que combaten, ningún interés económico o estratégico. Las fuentes nos informan luego que los adversarios acuerdan solemnemente (depositando, como en el caso citado, una estela en el templo de Artemisa en Amarinto) excluir el uso de determinadas armas (por ejemplo, los arcos y las hondas) o, como en la batalla decisiva entre Argos y Esparta, que quienes combatieran fueran sólo trescientos hombres por lado.

Del hecho de que este tipo de combate comporte evidentes elementos míticos y cultuales resulta que aquí se trata de algo así como un combate ritual, que pertenece más a la esfera de la religión que a la de la política. En los casos que Brelich examina, aparecen curiosamente el corte de los cabellos (o dejarlos crecer sin cortarlos) y el travestimiento de los combatientes con ropas femeninas, prácticas que se reiteran con frecuencia en los ritos de pasaje o de iniciación. Además, los combates están ligados al culto de una divinidad (Artemisa Amarisia o Apolo Pitio en los dos casos en los que nos hemos detenido), de modo que el *agón* se presenta de algún modo como equivalente a la celebración de un rito. De aquí la hipótesis o la "situación tipo", que Brelich sugiere como conclusión de su investigación: dos tribus o dos ciudades, asentadas en localidades vecinas y en relación amistosa una con la otra, llegan a un acuerdo para instituir periódicamente un combate entre los jóvenes que en cada una de ellas han terminado la carrera iniciática, marcando así el pasaje hacia la edad adulta. No sólo las formas, sino también la fecha y el objeto de la contienda se determinan por convención: limitación de las armas y del número de combatientes, articulación según una cronología periódica, como ocurre para las fiestas o para los ritos de iniciación y, por último, fijación, como objeto de la contienda, de una localidad considerada sacra por su posición de límite o por el hecho de estar en el centro del *agón* ritual. Es de este paradigma arcaico que derivarían las guerras que nos son familiares:

> Con la gradual alteración de las condiciones sociales, culturales y religiosas y, en modo particular, con la formación de la ciudad-Estado y de una religión politeísta y, por lo tanto, con la desaparición de las auténticas iniciaciones, también el carácter de las guerras de origen iniciático sufrirá profundas transformaciones, aunque conservarán durante siglos su carácter tradicional; en ellas estarán implicados ya no sólo los jóvenes en edad de neo-iniciados, sino todos los ciudadanos aptos para las armas; las miras expansionistas de ciertas ciudades-Estado, los rencores suscitados por las pérdidas demasiado graves en los combates precedentes transformarán las contiendas rituales en guerras generales con trasfondo político" (Brelich, p. 84).

Se reconoce aquí –verificada en el caso específico de Grecia– la hipótesis de Huizinga: las guerras, al menos en su núcleo más antiguo pertenecen a la esfera del juego y, por más que hayan evolucionado históricamente en otras direcciones, es necesario volver a situarlas dentro de este paradigma si quiere comprenderse su función originaria.

ℵ Un caso paradigmático de guerra agonal es el célebre episodio del combate entre los Horacios y los Curacios. Una atenta lectura de las fuentes muestra que lo que aquí se cuestiona es la institución misma de la guerra como una realidad regulada –o, como escribió Georges Dumézil, que dedicó un estudio ejemplar al episodio– de la "función guerrera". El tercer rey de Roma, Tulo Hostilio, es en efecto descripto por las fuentes como "quien fundó todo el sistema militar y el arte

de la guerra" (Dumézil, pp. 16-17) o, en palabras de Orosio, militaris rei institutor *(antes de él, de hecho, las guerras eran más bien rapiñas violentas conducidas con engaño, como aquellas con los Sabinos).*

*Convencido de que "en el ocio la ciudad envejecía" [*Snescere [...] civitatem otio*], Tulo Hostilio "por todas partes buscaba pretextos para provocar una guerra" (Tito Livio, 1, 23) y, finalmente, lo encuentra con Alba. Aquí en las fuentes todo se complica: no sólo no queda claro cuál de las dos ciudades, Roma o Alba, fue la que declaró la guerra, sino que sus pueblos, romanos y albanos, estaban hasta tal punto ligados por relaciones de amistad y de sangre (ambos descendían de los troyanos), que la guerra entre ellos se volvía algo así como una guerra civil [*civili simillimum bello, prope inter parentes natosque*] (ibíd.). Esta guerra civil no es combatida, sin embargo, por el conjunto de los ciudadanos, sino por dos grupos de tres hermanos gemelos [*trigemini fratres*], iguales en edad y valor. Tanto se trata de una contraposición puramente agonal, que Tito Livio refiere que todavía en sus tiempos no estaba claro a qué pueblo pertenecían unos y otros [*utrius populi Horatii, utrius Curiatii fuerint*] y que él había elegido a los Horacios como representantes de Roma casi a su arbitrio [*ut inclinat animus*]. Se establecen de consuno el tiempo y el lugar [*tempus et locus convenit*] y además se cierra un pacto formal [*foedus*], de acuerdo con el cual el pueblo vencedor "ejercerá el mando sobre el otro con buena paz" [*alteri populo cum bona pace imperitaret*].*

Lo esencial aquí es que, en el momento mismo de su institución, la guerra tiene la forma de un agón entre dos partes,

entre las cuales no existe ninguna enemistad. Los Horacios y los Curacios no se matan porque son enemigos, ni son enemigos porque pueden matarse: combaten a muerte por una razón puramente agonal, en este sentido "por juego".

9. Se comprende, entonces, la razón por la cual la exclusión del juego era tan importante para Schmitt. Las guerras agonales decididamente ponen en tela de juicio la relación circular entre enemistad y guerra que define lo político. Si es posible una guerra sin enemistad (y, en última instancia, sin "eliminación física" o en la cual el asesinato no sirve para definir lo político, sino, como la eliminación de un trebejo en el juego de ajedrez, sólo para decidir el resultado del *agón*), lo que desaparece es precisamente el criterio que permite discernir entre la "seriedad" de lo político y el impolítico "divertimento".

Los estudios más recientes no sólo parecen confirmar la posibilidad de guerras semejantes, sino que muestran antes bien que ese era el carácter originario de las guerras en el mundo clásico. Jean-Pierre Vernant observó que, en un estadio más antiguo, la guerra no se presenta en Grecia como una institución que sirve para resolver los conflictos entre los Estados, sino, más bien, como "un aspecto más entre los intercambios interfamiliares, como una de las formas que puede adoptar el comercio entre grupos humanos, al mismo tiempo asociados y opuestos" (Vernant, p. 11). Vernant subraya así la ambigüedad del término griego *xenos* y del latino *hostis* (que Schmitt se había cuidado de no

mencionar): estos designan tanto al extranjero y al enemigo cuanto al huésped que es acogido en la casa para establecer una relación duradera de amistad. La misma ambigüedad vuelve a encontrarse en el término griego *othneios*, que significa el extranjero y el extraño y, a la vez, la relación de alianza entre familias (con este término Eurípides define el estatus de Alcestis en la casa del marido). La guerra y el matrimonio parecen tener, en esta perspectiva, una función complementaria: el matrimonio pone fin a la guerra y transforma a los dos grupos rivales en aliados unidos por la relación de *philotes*, como si el conflicto mirara a la construcción de una alianza, y el enemigo estuviera destinado a constituirse como amigo (es así que Platón escribe que "Los griegos combaten entre ellos como si estuvieran destinados a reconciliarse" – *República*, 471a).

Vernant muestra cómo toda una serie de prácticas agonales, que subsisten durante toda la historia griega, "dan testimonio de esta íntima solidaridad entre el conflicto y la asociación [...] como si los vínculos sociales se estrecharan a lo largo de las mismas líneas trazadas por el juego de las rivalidades" (Vernant, pp. 121-123). Analiza en esta perspectiva las variadas formas de "combates ficticios", pero que en realidad a menudo son sanguinarios, como las litobolias de Trecén y Eleusis, la batalla entre los efebos espartanos en el Platanistas y la lucha entre Janto y Melanto (el "rubio" y el "moreno"), que los atenienses celebraban en el rito otoñal de las Apaturias, en las cuales la iniciación bélica parece ir a la par de la integración social. La conclusión a la que arriba Vernant es que, en su forma

de competición organizada, que no se dirige al aniquilamiento de la realidad social y religiosa del adversario, "la guerra clásica es un *agón*" (ibíd., p. 21). "Esta muestra un parentesco con los Grandes Juegos panhelénicos, donde la rivalidad, siguiendo un escenario en muchos aspectos análogo, se ejerce de modo pacífico. Quienes toman parte en los juegos se enfrentan en nombre de las mismas ciudades que se disputan en la guerra. La identidad de los protagonistas, la homología de estructura entre las dos instituciones conforman casi las dos caras, alternativamente exhibidas, de un mismo fenómeno social: toda operación militar debe suspenderse durante todo el tiempo en el que transcurre la celebración de los Juegos. Entre los combates ficticios que confieren una forma ritualizada a la agresividad interior de un grupo, los concursos que oponen entre ellos los distintos elementos de una comunidad ciudadana, los Grandes Juegos que reúnen a todas las ciudades griegas en una misma competición, y, por último, la guerra, hay suficiente continuidad para que el pasaje pueda en ocasiones suceder desde una forma hacia la otra" (ibíd.). En este sentido es particularmente instructiva la guerra entre los megáricos, de quienes nos informa Plutarco en una de las *Cuestiones griegas* para explicar el origen del término *doruxenos*, "huésped de la lanza". Esta guerra entre las cinco aldeas en las que estaban divididas las poblaciones megáricas se combatía, escribe Plutarco, "de modo doméstico y como entre parientes [*emeros kai syggenikos*]" (Plutarco, 17). Quien capturaba a un prisionero lo llevaba a su casa y, tras haber dividido con él la sal y la comida, lo enviaba

libre a casa, a cambio de un rescate que podía aceptar sólo después de haberlo liberado. "A aquel que había pagado el rescate se lo tenía en gran consideración y seguía siendo amigo para siempre [*philos*, que implicaba la pertenencia al mismo grupo familiar] de quien lo había capturado y por esto era llamado no *dorialotos* (prisionero de la lanza), sino *doruxenos*, huésped de la lanza". La función social de las guerras agonales es aquí evidente: se trata de crear relaciones de alianza y de *philia* entre grupos que no se consideran enemigos, sino más bien *xenoi* en el doble significado del término: extranjeros y huéspedes. Podemos entonces proponer la hipótesis –opuesta a la de Schmitt– de que en el origen la guerra era un aspecto de la función agonal-lúdica, consustancial con la convivencia entre los hombres, a través de la cual se construyen relaciones de integración y de *philia* entre grupos extraños o, en el seno de la misma comunidad, entre distintas clases de edad. La guerra como nosotros la conocemos es, por el contrario, el dispositivo a través del cual la función agonal-lúdica es capturada por el Estado y dirigida a otros fines.

ℵ Los estudios contenidos en el volumen dirigido por Vernant muestran de qué modo la función de la guerra en Grecia se transforma progresivamente en correspondencia con la evolución de la ciudad-Estado. Un primer momento en este proceso coincide con la reforma política alrededor del siglo VI A. C. Al extender al conjunto de los pequeños propietarios que podían equiparse como hoplitas los privilegios militares de la aristocracia, "la ciudad absorbe la función guerrera e

integra en su propio universo político ese mundo de la guerra que la leyenda heroica exaltaba separándolo de la vida ordinaria" (Vernant, p. 19). La guerra deviene de este modo una función de la pólis *como tal, sustraída al juego de las relaciones entre grupos cultuales y clases de edad. Puede decirse que la politización de la guerra va de la mano de la politización de la identidad ciudadana descripta por Christian Meier para la Atenas del siglo V (cfr.* Stasis, *pp.* 26-28*). De cualquier manera, con el aumento de las dimensiones de la ciudad y, en particular, gracias al desarrollo de la guerra naval, la guerra tendió necesariamente a constituirse como una actividad separada, que tenía sus finalidades y sus medios particulares y requería de especialistas a todos los niveles e incluso de mercenarios. El modelo agonal, no obstante, nunca fue completamente borrado, porque "las ciudades en conflicto no buscaban tanto aniquilar al adversario y destruir su ejército como hacerlos reconocer, en el curso de una prueba regulada como un torneo, la superioridad de la fuerza del otro [...] el tratado de paz deberá al fin consagrar este superior poder de* kratein, *del cual una de las dos partes habrá dado muestra en el campo de batalla" (ibíd., p. 18). El modo en que este modelo ha sido progresivamente suprimido en la historia moderna de Occidente, hasta llegar a los conflictos actuales, en los cuales toda regla agonal se halla ausente y el enemigo asume la figura del criminal y del inhumano, es un problema que no entra en los límites de esta nota, que únicamente se proponía mostrar que la definición schmittiana de la política a través de la enemistad y la guerra resulta contradictoria, puesto que en realidad tiene como objetivo excluir una distinta y más antigua concepción de la guerra, cuyos rasgos esenciales hemos procurado delinear.*

Bibliografía

Brelich, Angelo, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, R. Halbelt, 1961.

Dumézil, Georges, *Heure et malheur du guerrier*, París, PUF, 1969; trad. cast.: *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, México, Siglo XXI, 2003.

Ehrenberg, Victor, *Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike*, Brünn-Praga-Leipzig-Viena, Verlag Rudolf M. Rohrer, 1935.

Hobbes, Thomas, *De Cive* (1642), Richard Tuck y Michael Silverthorne (eds.), Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1998; trad. it.: *Elementi filosofici sul cittadino*, en id., *Opere politiche*, Norberto Bobbio (ed.), I, Turín, UTET, 1988; trad. cast.: *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, UNED, 2009.

Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis*, París,1625; trad. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, Reus, 1925.

Huizinga, Johan, *Homo Ludens. A Study of the Play-element in Culture*, Londres, Routledge, 2002; trad. cast.: *Homo ludens* [1968], Madrid, Alianza, 2007.

Maschke, Günter, "Freund und Feinde. Kautilya und Alamos de Barrientos als Stichwortgeber Carl Schmitts", en *Über den Tag hinaus. Festschrift für Günter Zehm*, Berlín, Junge Freiheit, 2003, pp.200-217.

Plutarco, *Obras Morales y Costumbres V*, Madrid, Gredos, 1989.

Schaefer, Hans, *Staatsform und Politik. Untersuchungen zur griechischen Geschichte des 6. und 5. Jahrhunderts*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1932.

Schmitt, Carl

1. *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Hublot, 1933; trad. it.: "Il concetto di 'politico'", en *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Gianfranco Miglio y Pierangelo Schiera (eds.), Bolonia, Il Mulino, 1972; trad. cast.: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza, 1998.

2. "Über das Verhältnis zwischen den Begriffen von Krieg und Feind", en *Frieden oder Pazifismus*, Günter Maschke (ed.), Berlín, Duncker & Humblot, 2005.

3. "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", en *Frieden oder Pazifismus*, Günter Maschke (ed.), Berlín, Duncker & Humblot, 2005.

4. *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*; trad. cast.: *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valencia, Pre-textos, 1993.

Strauss, Leo, "Ammerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen" , en *Archiv für Sozialwissenchaften und Sozialpolitik*, Tubinga, agosto-septiembre de 1932, vol. 67. fascículo 6, pp. 732-749; trad. cast.:"Comentario sobre El concepto de lo político, de Carl Schmitt", en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss, y El concepto de lo político*, Buenos Aires, Katz, 2008.

Tito Livio, *Ab urbe condita,* Madrid, Gredos, 1997.

Usener, Hermann, "Heilige Handlung", en *Kleine Schriften*, Osnabrück, Zeller, 1965.

Vernant, Jean-Pierre, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París, EHEESS, 1993.

Índice

En los últimos años, ante el recrudecimiento de guerras que no podían ser definidas como internacionales, se han multiplicado, sobre todo en Estados Unidos, las publicaciones concernientes a las así llamadas *internal wars*; pero, incluso en estos casos, el análisis no se orientaba a la interpretación del fenómeno, sino a las condiciones que volvían posible una intervención internacional.

El paradigma del consenso, que actualmente domina tanto la praxis como la teoría política, no parece compatible con la investigación seria de un fenómeno que es al menos tan antiguo como la democracia occidental.

Una posible razón del desinterés por la guerra civil radica en la creciente popularidad (por lo menos hasta finales de los años setenta) del concepto de revolución, que a menudo sustituye al de guerra civil, aunque sin nunca coincidir con él.

En el ensayo que da título a este libro, Giorgio Agamben examina cómo se presenta el tema de la guerra civil en ciertos momentos de la historia del pensamiento político occidental.

En *Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo*, Agamben toma como punto de partida la definición schmittiana de lo político como oposición amigo/enemigo, y revisa este concepto a la luz de la relación constitutiva –al mismo tiempo evidente y oculta– entre enemistad y guerra.



ISBN: 978-987-3793-99-8
9 789873 793998